

Université de Montréal

**Perspectives féministes de l'éthique du *care* en philosophie de
l'asile**

Par

Erika Olivaux

Département de philosophie, Université de Montréal

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de
Maîtrise ès Arts (M.A.) en philosophie, option recherche

Décembre 2020

© Erika Olivaux, 2020

Université de Montréal
Département de philosophie, Faculté des Arts et des Sciences

Ce mémoire intitulé

Perspectives féministes de l'éthique du *care* en philosophie de l'asile

Présenté par

Erika Olivaux

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Marc-Antoine Dilhac

Président-rapporteur

Ryoa Chung

Directrice de recherche

Christine Tappolet

Membre du jury

Résumé :

Ce mémoire propose une analyse des enjeux éthiques et politiques à l'œuvre dans les crises des réfugié.es à l'aune de l'éthique féministe du *care*. Il présente une critique épistémologique des approches prédominantes en philosophie politique libérale : en raison d'un manque de considérations empiriques, ces approches créent des angles morts et invisibilisent certain.es enjeux vécus par les réfugié.es. De plus, la philosophie politique libérale n'offre pas les outils normatifs adéquats pour établir une responsabilité envers les réfugié.es. Face à ce double constat, je propose que l'éthique du *care* peut contribuer à remédier à ces problèmes. D'une part, grâce à la notion de *responsabilité relationnelle*, on peut montrer en quoi les citoyen.nes et États du Nord global ont la responsabilité de venir en aide aux populations déplacées. D'autre part, l'analyse contextuelle des enjeux quotidiens et incarnés préconisée par cette théorie éthique permettra d'éviter de reproduire certains angles morts dans nos enquêtes philosophiques. Cela permettra ultimement de mieux identifier et comprendre les injustices reproduites par les crises des réfugié.es et les meilleures façons d'y remédier.

Mots-clés : asile ; éthique du *care* ; réfugiés ; philosophie féministe ; migrations.

Abstract :

This thesis offers an analysis of the ethical and political issues at play in contemporary refugee crises in the light of the feminist ethics of care. It presents a methodological critique of the predominant approaches in liberal political philosophy: due to a lack of empirical considerations, it tends to hide concrete issues experienced by refugees. Moreover, liberal political philosophy does not offer adequate normative tools to establish responsibility for refugees. In light of this, I argue that the ethics of care can help to overcome these problems. On the one hand, through the notion of relational responsibility, it can show that citizens and states in the global North have a responsibility to help displaced populations. On the other hand, the ethics of *care* preconizes a contextual analysis of everyday and embodied issues: this will avoid reproducing blind spots in our philosophical inquiries. This will ultimately allow us to better identify and understand the injustices reproduced by refugee crises, as well as the steps needed to remedy them.

Keywords : philosophy of asylum ; ethics of care ; refugees ; refuge ; feminist philosophy ; migration.

Table des matières

Introduction	1
Chapitre 1 : Philosophie de la migration et éthique de l'admission	8
1.1 Le débat des frontières ouvertes	8
1.1.1 La position communautariste.....	9
1.1.2 Le libéralisme cosmopolitique	10
1.2 Philosophie de l'asile	12
1.2.1 Qu'est-ce qu'un.e réfugié.e ?	12
1.2.2 Quelles sont les sources des devoirs et responsabilités envers les réfugié.es ? 22	
1.2.3 Quelle est le contenu et l'ampleur de nos obligations envers les réfugié.es ? .	26
Chapitre 2 : Limites et angles morts de la philosophie politique de l'asile : une critique méthodologique	33
2.1 Les angles morts de l'éthique de l'admission	33
2.1.1 Les camps de réfugié.es.....	33
2.1.2 Frontières et déplacements.....	36
2.1.3 Angle mort sur les dimensions genrées des politiques d'asile	38
2.2 Responsabilité et connexion à l'échelle globale.....	40
2.2.1 Cosmopolitisme et communautarisme	40
2.2.2 La crise des réfugié.es comme injustice structurelle	41
2.3 Problèmes épistémologiques et méthodologiques	46
2.3.1 Pourquoi le manque de considération empirique pose un problème.....	46
2.3.2 La construction d'un « nous » face aux crises des réfugié.es	48
2.3.3 Un monde non-idéal : quelles structures doit-on prendre pour acquises ?	51
2.4 Conclusion : théorie idéale et non-idéale	54
Chapitre 3 : Éthique du <i>care</i> et crises des réfugié.es.....	57
3.1 Une voix différente	57
3.1.1 Le <i>care</i> comme souci.....	59
3.1.2 Le <i>care</i> comme soin.....	62
3.2 Éthique du <i>care</i> , responsabilités et réfugié.es.....	65
3.2.1 Les défis de l'éthique du <i>care</i> à l'échelle mondiale	65
3.2.2 Responsabilité relationnelle et réfugié.es.....	66
3.3 <i>Care</i> et réfugié.es	73
3.3.1 Travail humanitaire, travail de <i>care</i>	73

3.3.2 Vers une épistémologie du <i>care</i>	77
3.3.3 Repenser le régime d’asile avec le <i>care</i>	80
Conclusion	86

Liste des signes et abréviations

HCR/UNHCR Haut-Commissariat aux Réfugiés

ONU Organisation des Nations Unies

Dédicace

À toutes les personnes arrachées à leur foyer, qui gardent l'espoir et la force de se reconstruire ailleurs. À toutes les personnes qui militent pour que gagne la solidarité face aux forces politiques qui lui sont hostiles.

Ce mémoire est écrit avec l'humble espoir de mettre des mots sur ce qu'elles savent déjà.

Remerciements

Le soutien que j'ai reçu au cours de mes études a pris de multiples formes. Chacune d'entre elle est précieuse et a contribué significativement à l'aboutissement de la rédaction de ce mémoire.

Je remercie d'abord mes très chères amies et amis : Fannie bien sûr, ainsi que Rémi C., Lucas, Marc-Kevin, Alexia, Alexe, Marie-Anne, Guillaume, Anna-Christine, Rémi T., Marie, Andreas, Grégoire, Cécile, Charline, et bien d'autres encore. Je ne pourrais être plus choyée et plus fière de compter parmi leurs ami.es.

J'éprouve la plus grande des gratitudes pour ma famille, en particulier mes parents, Anne et Stéphane. Non seulement leur confiance et leur encouragement m'ont permis de poursuivre mes études, mais leur engagement et leur générosité sans bornes, notamment auprès des communautés de réfugiés, ont été une source d'inspiration pour mes travaux philosophiques. Je remercie tout autant Baya, Sayaka et Anne-Laure qui malgré la distance n'ont jamais cessé d'être les plus merveilleuses des sœurs.

Un immense merci va bien sûr à ma directrice de recherche, Ryoa Chung, pour son appui à toutes les étapes de mon parcours. Son souci de ma réussite, mais aussi de mon bien-être, a été un élément crucial de la réalisation de mon mémoire.

Je remercie également Louis-André Dorion pour le soutien qu'il a manifesté à mon endroit, tant en tant qu'étudiante qu'à titre de coordonnatrice générale de l'association étudiante.

Je tiens à adresser mes sincères remerciements au personnel administratif du département de philosophie, notamment Maria Fall, Martine Lavarière et Jessica Tien Lee – pour leur travail dévoué pour tous les étudiants et toutes les étudiantes, mais aussi et surtout leur gentillesse. J'ai été chanceuse de les côtoyer.

Sans pouvoir les nommer tous et toutes, je tiens à souligner le plaisir que j'ai eu à m'impliquer tout au long de mes études auprès de nombreuses personnes engagées et inspirantes. À mes collègues, donc, de la SoFéPUM, de l'Adépum, d'Ithaque et du comité organisateur du Symposium de philosophie féministe : merci.

Finalement, je tiens à remercier le Réseau québécois en études féministes (RéQEF), ainsi que le Centre de recherche en éthique (CRÉ), et à nouveau Ryoa Chung pour leur soutien financier qui a été instrumental pour mes recherches.

Introduction

L'actualité contemporaine est ponctuée par des catastrophes se déroulant sur les routes migratoires : les naufrages sur la mer Méditerranée, les terribles conditions dans lesquelles sont détenues les personnes tentant de traverser certaines frontières, et encore le trafic humain. Les événements géopolitiques et environnementaux semblent indiquer que ce phénomène de déplacement massif continuera d'augmenter au cours des prochaines décennies. L'ampleur de ces tragédies a montré à quel point le régime des réfugié.es, c'est-à-dire l'ensemble des structures, lois et institutions visant à encadrer et protéger les droits des populations déplacées de force, est profondément défectueux. Une transformation de ses structures politiques est donc nécessaire et requiert de repenser, en amont, les exigences de justice ainsi que les responsabilités des différents acteurs de la sphère internationale face aux crises des réfugié.es.

En quoi consistent ces crises des réfugié.es ? Force est de remarquer que le vocabulaire de la crise a été utilisé dans des discours anti-migrations : l'Europe serait en *crise* en raison d'un nombre trop important de demandeur.euses d'asile. Ce n'est évidemment pas dans ce sens que j'utilise le terme *crise* : je reprends plutôt la distinction faite par Serena Parekh entre deux crises des réfugié.es¹. Afin d'introduire celle-là, quelques faits historiques et statistiques sur la situation contemporaine des déplacements forcés sont de mise.

Le régime des réfugié.es est administré par le Haut-Commissariat aux Réfugiés (HCR), une agence de l'Organisation des Nations Unies (ONU) financé par la communauté internationale principalement sur une base volontaire. Cet organisme est en charge de la protection des populations déplacées et du respect du traité de droit international régissant le droit des réfugié.es, c'est-à-dire la *Convention de 1951 relative au statut des réfugiés* (que j'appellerai désormais la Convention par souci de concision). Le HCR est chargé de s'assurer que les réfugié.es puissent bénéficier des solutions prévues par la communauté internationale pour mettre fin au déplacement. Ces solutions sont le rapatriement

¹ Parekh, S. (2020), *No Refuge*, p. 3.

[*repatriation*] dans le pays d'origine, la réinstallation [*resettlement*] dans un pays tiers, ou encore par l'intégration dans la société où la personne se trouve.

Toutefois, la plupart des réfugié.es ne bénéficient jamais de ces solutions. Le rapatriement n'est possible que lorsque les perturbations dans le pays d'origine sont résolues, ce qui est rarement le cas. Les États n'ont aucune obligation d'accueillir des réfugié.es au travers de la réinstallation, et ont peu d'incitatif pour le faire ; par conséquent, seulement 1% des réfugié.es en bénéficient. Quant à l'intégration, les pays qui accueillent temporairement les réfugié.es y sont bien souvent réfractaires. S'est alors installée *de facto* une politique de confinement dans les camps de réfugié.es. Ainsi, parmi les 25 millions de réfugié.es en 2019, environ la moitié vivent dans des camps de réfugié.es – précaires, même insalubres pour la plupart². Leurs droits humains n'y sont bien souvent pas respectés et il est impossible d'y reconstruire sa vie. Construits pour être temporaires, ces camps sont en fait la seule solution prévue pour les réfugié.es : certain.es y vivent pendant plusieurs décennies. En effet, le temps de déplacement moyen est de 17 ans, 25 ans pour les personnes qui fuient la guerre. Une autre moitié de la population réfugiée choisit donc d'aller vivre dans les villes des pays d'accueil, mais ne bénéficient alors ni du statut de réfugié.e ni de la protection de la communauté internationale. Le troisième choix qui s'offre à eux et elles est de tenter de trouver l'asile dans des pays du Nord global, bien souvent au péril de leurs vies³.

Cette impasse – l'impossibilité pour la grande majorité des réfugié.es de mettre fin à leur déplacement – est la *crise invisible* des réfugié.es. Elle est à la source de la *crise visible* des réfugié.es, c'est-à-dire l'afflux de ces dernier.ères aux frontières européennes et les drames qui s'y déroulent. La concentration (médiatique, publique et académique) sur la situation des réfugié.es en Europe a contribué à masquer le problème principal : l'échec de la communauté internationale à venir en aide aux populations déplacées de façon adéquate, et donc le dysfonctionnement du régime des réfugié.es.

² Il est important de noter que si 25 millions de personnes sont officiellement des réfugié.es, au-delà de 70 millions de personnes sont déplacées au total – dont environ la moitié sont déplacées au sein de leur propre pays – et tombent donc dans le champ de compétence du HCR.

³ Parekh, S. (2020), *No Refuge*, p. 4-6. Voir aussi : United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR) (2020), *Global trends : Forced displacement in 2019*.

Or, il aurait pu en être autrement. L'échec du régime des réfugié.es provient en bonne partie du manque de moyens du HCR ainsi que du manque de volonté des États occidentaux de venir en aide aux réfugié.es. Les dernières années ont vu se développer, notamment en Europe et aux États-Unis, des politiques anti-migratoires. La montée des extrêmes droites a alimenté les discours xénophobes : les réfugié.es sont perçus comme des profiteur.euses dans le meilleur des cas et des dangers dans le pire. En a découlé un repli *sécuritaire* : l'arrivée des réfugié.es est de plus en plus considérée comme une menace à la sécurité nationale plutôt que comme une urgence humanitaire.

D'autre part, on remarque que plusieurs États ainsi que l'Union Européenne ont mis en place des politiques d'externalisation des frontières. La seule obligation qu'ont les États en matière de protection des réfugié.es est le *principe de non-refoulement*, inscrite dans la Convention : ils ne peuvent renvoyer les réfugié.es de leur territoire si cela met leur vie et leurs droits humains à risque. Pour contourner cette obligation, les États du Nord global ont alors mis en place des mesures pour s'assurer que le moins de réfugié.es possible arrivent sur leur territoire : érection de barbelés aux frontières, contrôle en mer visant à refouler les bateaux de réfugié.es avant qu'ils n'atteignent le territoire, ou encore la délégation des traitements de demandes d'asile et de visa à des pays intermédiaires.

Comment aborder les crises des réfugié.es du point de vue de l'éthique ? Ce mémoire vise trois objectifs distincts mais liés. Le premier est de montrer les limites méthodologiques de la philosophie politique anglo-américaine libérale, qui prédomine la littérature sur l'asile. Plus précisément, je défends que cette approche a conduit à produire des angles morts quant aux crises des réfugié.es, angles morts liés d'une part au manque de considérations empiriques et d'autre part à la position située des philosophes. À partir de ce constat, je propose alors que l'éthique féministe du *care* offre le potentiel théorique de dépasser ces angles morts afin de produire une analyse renouvelée des crises des réfugié.es⁴. Partie d'une analyse des travaux ménagers et quotidiens ainsi que de la dimension morale des relations

⁴ « *Care* », en anglais, signifie à la fois *soin* et *sollicitude* – une pratique (*to take care of*) et une disposition (*to care about*). C'est pour rendre compte de ces deux dimensions du *care* que je fais le choix, comme la plupart des théoriciennes du *care* francophones au cours des dernières années, de conserver le terme en anglais.

interpersonnelles, l'éthique du *care* est aujourd'hui un champ d'étude interdisciplinaire en plein développement, notamment en économie et en sociologie. Mon deuxième objectif est donc de contribuer au développement de l'éthique du *care* et de montrer sa pertinence pour la philosophie de l'asile.

Finalement, le troisième et principal objectif est d'offrir des pistes d'analyse éthique et politique pour faire face aux défis qu'amènent les mouvements de réfugié.es. Les crises des réfugié.es comptent parmi les menaces aux droits humains les plus importants du monde contemporain. Il est donc important de renouveler notre compréhension de ces crises et des injustices qu'elles occasionnent afin de mieux y répondre. C'est dans cette démarche que le présent mémoire tente de s'inscrire.

Le premier chapitre est une revue de littérature de la philosophie de la migration et de l'asile et rend compte des principaux débats de cette discipline, qui concernent notamment la définition de réfugié.e ainsi que la source et l'ampleur de nos obligations envers eux et elles. S'il est majoritairement descriptif, il revêt néanmoins une portée critique : j'y montre que les crises des réfugié.es posent un réel problème théorique à la philosophie libérale. Cette dernière est plus outillée pour penser les exigences de justice au sein d'une société établie que vis-à-vis des étranger.ères : le problème est alors de déterminer le fondement normatif des obligations des différents pays (et de leurs citoyen.nes) face aux réfugié.es.

Le deuxième chapitre offre une critique méthodologique des approches prédominantes en philosophie de l'asile. Dans un premier temps, j'expose la difficulté de rendre compte des obligations de justice envers les réfugié.es dans le contexte de l'opposition entre communautarisme et cosmopolitisme, et présente alors la proposition de Parekh de mobiliser le modèle de connexion sociale de responsabilité de Iris Marion Young à cet effet. Ensuite, je montre comment les débats exposés au cours du premier chapitre invisibilisent les enjeux vécus par la grande majorité des réfugié.es à notre époque. En effet, alors qu'ils se concentrent sur l'éthique de l'admission, c'est-à-dire les obligations d'accueil des démocraties libérales, 87% des réfugié.es vivent en fait dans le Sud global⁵. En conséquence,

⁵ Parekh, S. (2016), *Refugees and the Ethics of forced displacement*, p. 22.

beaucoup de problèmes qui mériteraient de faire l'objet d'une analyse philosophique critique sont ignorés. La façon dont les politiques migratoires affectent spécifiquement les femmes, ou encore les violations de droits humains perpétrés dans les camps de réfugié.es en sont des exemples. Je défends alors que ces angles morts sont causés à la fois par le manque de considérations empiriques et pluridisciplinaires, et à la fois à la posture située des chercheur.euses. Finalement, je montre comment cette critique peut s'inscrire dans le débat entre théorie idéale et non-idéale, bien que ce dernier ne fasse pas l'objet de ce mémoire. J'en tire des conclusions sur l'importance des considérations non-idéales et des approches ascendantes en philosophie de l'asile.

Finalement, le troisième chapitre dessine les contours d'une analyse de l'éthique du *care* face aux crises des réfugié.es. Après avoir, dans un premier temps, présenté les éléments centraux communs à toutes les versions de l'éthique du *care*, je montre comment on peut grâce à cette théorie établir des *responsabilités* face aux réfugié.es, grâce au concept de responsabilité relationnelle telle que développé par Joan Tronto⁶. Si elle est particulariste, cette théorie éthique permet néanmoins de rendre compte des responsabilités qui se déploient au travers des frontières. Ma démarche est donc de montrer, à travers une analyse des relations entre les citoyen.nes du Nord global et les réfugié.es, que cette conception de la responsabilité permet de conserver des intuitions importantes d'arguments présentés au cours des premier et deuxième chapitres, tout dépassant certains obstacles. Je défends ensuite que le parti pris épistémologique de l'éthique du *care*, qui rejette la possibilité d'adopter un point de vue universel pour donner toute leur importance aux voix les plus marginalisées, permet d'éviter de reproduire les angles morts exposés au cours du deuxième chapitre. En dernier lieu, j'identifie les points principaux d'une analyse du *care* dans les crises des réfugié.es. Le travail humanitaire conduit dans les camps de réfugié.es consiste, du moins en grande partie, au travail de *care*. Le fait que les philosophes se soient peu attardé.es aux enjeux quotidiens, corporels et incarnés des réfugié.es correspond donc à l'invisibilisation du *care* dans les théories politiques, tel que l'ont souvent noté les théoriciennes féministes.

⁶ Tronto, J. (2013), « Particularisme et responsabilité ».

J'insiste alors sur l'importance de poser un regard critique sur la façon dont ce travail est effectué et de politiser l'assistance humanitaire aux réfugié.es.

Avant de débiter, il importe de faire quelques précisions théoriques et méthodologiques. Premièrement, si j'aborde les injustices genrées et le vécu propre aux femmes réfugiées, ce n'est pas le cœur de ce mémoire. Toutefois, les différents outils théoriques et épistémiques mobilisés, en particulier l'éthique du *care*, ont été développés par des théoriciennes féministes. C'est donc en raison de ce parti pris méthodologique qu'on peut dire que ce mémoire s'inscrit en philosophie féministe et vise à contribuer à cette dernière.

Deuxièmement, je veux souligner la façon dont je conçois le rôle de la philosophie éthique et politique dans le cadre de ce mémoire. Face aux crises des réfugié.es et aux injustices qu'elles occasionnent, mon but n'est pas de dégager des principes moraux universels, mais bien d'offrir des pistes d'analyse pour nous aider à penser un monde meilleur – ou, plus sobrement, à construire des institutions politiques plus justes. Ainsi, je crois que la philosophie politique devrait être en mesure d'informer les politiques publiques (ainsi que l'opinion publique). Pour ce faire, je crois en l'importance de travailler de façon pluridisciplinaire et de faire des ponts entre le monde académique et politique. Si ces ponts ne sont pas toujours effectués, il reste que c'est cette démarche qui motive ce mémoire. Relever les angles morts de la philosophie politique libérale, et rendre visible grâce à l'éthique du *care* des injustices perpétuées par les crises des réfugié.es n'est donc pas un exercice simplement théorique : une meilleure compréhension des enjeux moraux devra ultimement contribuer à y remédier.

Enfin, ce mémoire porte sur les responsabilités des citoyen.nes et des États du Nord global, ou « occidentaux », ou des « démocraties libérales ». Il y a plusieurs raisons à ce choix. Premièrement, étant donné que ces pays en font peu dans le régime des réfugié.es proportionnellement à leurs moyens et leur position de pouvoir dans la communauté internationale, il est important de montrer pourquoi ils ont plus de responsabilités qu'ils n'en assument. C'est d'autant plus vrai dans la mesure où ces États revendiquent un attachement aux valeurs libérales de démocratie, d'égalité et de justice. Il est alors pertinent d'examiner les exigences de cet engagement. Une autre raison est liée à ma posture non pas de chercheuse, mais de citoyenne : ma situation de Française résidant au Canada me confère une

légitimité particulière pour mettre de l'avant les responsabilités de ces pays et de leurs résident.es. Cela ne signifie pas que les résultats de ma recherche ne peuvent s'appliquer à d'autres États, mais je me garde de tirer de telles conclusions, notamment pour éviter de reproduire des dynamiques coloniales. Finalement, je fais le choix de ne pas distinguer entre les responsabilités citoyennes et étatiques. Il existe une vaste littérature sur la façon dont celles-ci peuvent s'articuler, littérature dont je ne rends pas compte dans ce mémoire. Le présupposé qui sous-tend ce choix est alors que ces responsabilités sont interreliées puisque, dans les démocraties libérales, les États représentent leurs citoyen.nes qui sont en mesure d'influencer leurs orientations politiques. S'il peut y avoir des limites à cette affirmation, elle est néanmoins suffisamment consensuelle pour être opérationnelle dans le cadre du présent mémoire.

Chapitre 1 : Philosophie de la migration et éthique de l'admission

Comme on pourrait s'y attendre au regard de l'explosion des flux migratoires depuis la seconde moitié du XXe siècle, la philosophie de la migration est un domaine de recherche prolifique et dynamique. Une grande part de cette littérature tourne autour du débat sur les frontières ouvertes, et vient questionner la légitimité de la souveraineté des États, la compatibilité du contrôle des frontières avec le libéralisme politique, et la possibilité d'établir un droit à migrer d'un côté et un droit d'exclure de l'autre. Ces discussions et les arguments qui en surgissent mettent en évidence sans le régler un autre problème de la philosophie de la migration : celui de l'asile et du refuge. En effet, la thèse des frontières ouvertes offre peu de réponses satisfaisantes quant à la bonne façon de répondre aux crises des réfugié.es dans notre monde aux frontières fermées. D'autre part, même si l'on défend que la souveraineté des États prime sur un supposé droit à migrer, la spécificité et l'urgence morale de la revendication des réfugié.es fait exception à cette souveraineté, ou du moins, la remet fortement en question. En effet, il est généralement accepté que les réfugié.es constituent une catégorie spécifique de migrant.es qui ont une prétention légitime à être admis.es sur le territoire. Je vais d'abord présenter le débat sur les frontières ouvertes, qui sans être lié spécifiquement à la question de l'asile, montre bien la tension inhérente au libéralisme politique quant aux politiques frontalières et à la souveraineté étatique. Ensuite, je montrerai les enjeux saillants de la philosophie contemporaine de l'asile : la définition de réfugié.e ; le principe normatif qui justifie la spécificité morale des demandes d'asile ; la force de la revendication des réfugié.es face à l'État souverain ; les droits des réfugié.es ; et la question connexe de la meilleure façon de leur venir en aide.

1.1 Le débat des frontières ouvertes

La littérature en philosophie de la migration se cristallise principalement autour du débat sur l'ouverture des frontières. Ce dernier oppose traditionnellement, au sein de la philosophie politique anglo-américaine de tradition libérale, les tenants du communautarisme, ou du nationalisme, à ceux du cosmopolitisme, les deux positions tentant de répondre de façon cohérente à une difficulté théorique importante. En effet, la philosophie libérale et le contractualisme se sont construits dans le but de penser les conditions de

légitimité de l'exercice du pouvoir et de la formation d'institutions justes au sein de sociétés dont la composition et la délimitation étaient prises pour acquises. Les notions d'égalité des droits, de liberté, de participation politique démocratique, bref, les valeurs constituant le noyau du libéralisme politique sont alors pensées pour les citoyen.nes de sociétés déjà déterminées. La question des frontières vient alors questionner la possibilité d'exclure légitimement les « étranger.ères » des sociétés libérales. Est-il justifiable, au nom du libéralisme, d'exclure de nos démocraties des étranger.ères, malgré la prétention d'égalité entre tous les individus ? Ou bien, par souci de cohérence, faut-il reconnaître que nos frontières sont des barrières arbitraires allant à l'encontre de l'idéal libéral universel, et faut-il défendre une ouverture des frontières ? Existe-t-il quelque chose comme un droit positif à l'immigration ? Si l'article de Joseph Carens « The Case for Open Borders » publié en 1987 marque le coup d'envoi des débats sur l'ouverture des frontières⁷, il est pertinent de commencer par introduire l'argument communautariste, présenté notamment en 1983 par Michael Walzer dans *Spheres of Justice : a defense of pluralism and equality*⁸.

1.1.1 La position communautariste

Pour Walzer, l'appartenance à une communauté politique [*membership*] est le bien fondamental distribué aux individus, qui permet ensuite la distribution d'autres biens. Il s'interroge donc sur la formation de ces communautés : comment devrait-on distribuer l'appartenance politique, en particulier vis-à-vis des étranger.ères ? Il explore alors une série d'analogies avec d'autres groupes desquels on peut être membre ou non-membre – le quartier, le club, et la famille. Selon lui, pour préserver l'identité et l'ouverture des quartiers, il faut qu'à l'échelle nationale, les États exercent une forme de contrôle à l'admission. Les États ne sont donc pas comme des quartiers, faute de quoi il serait difficile de préserver l'identité culturelle des communautés politiques, mais plutôt comme des clubs. Comme un club, un État décide des adhésions ou admissions mais pas des sorties : le contrôle légitime et nécessaire de l'immigration ne permet pas un contrôle de l'émigration. Pour Walzer, les

7. Il est important de noter l'importance de la contribution de Carens en philosophie de la migration, contribution notamment méthodologique puisqu'il a mis de l'avant l'importance de raisonner à partir de données empiriques en théorie des relations internationales – je reviendrai sur ces enjeux dans le deuxième chapitre. Carens, J. (1987), « The case for open borders »

⁸ Walzer, M. (1983), *Spheres of Justice : a defense of pluralism and equity*.

États ont la prérogative morale de contrôler l'admission à leurs frontières, fondé sur la liberté d'association et sur le droit à l'autodétermination pour la préservation de la spécificité culturelle.

David Miller est également un défenseur de la fermeture des frontières au nom du nationalisme libéral. Il défend que les États ont des droits territoriaux, justifiés par des arguments liés notamment au fonctionnement politique et à l'administration juridique du territoire ; et ces droits impliquent un droit à contrôler les frontières⁹. Cela permettra aux États de préserver leur identité nationale (compatible avec une pluralité ethnique, culturelle et religieuse), et donc leur stabilité politique et la capacité des communautés politiques à s'auto-déterminer. Pour lui, si les individus peuvent avoir un intérêt fort, voire une prétention [*claim*] à entrer sur le territoire d'un État, cela ne suffit pas pour dire qu'il s'agit d'un droit humain fondamental. Ainsi, si l'État n'est pas tout à fait souverain au sens qu'il ne peut exercer un pouvoir arbitraire, et qu'il doit agir dans le respect des droits humains des immigrant.es potentiel.les, cela n'implique pas un devoir de leur accorder l'entrée ; il est simplement requis de fournir aux candidat.es refusé.es une justification du refus.

1.1.2 Le libéralisme cosmopolitique

De l'autre côté du débat, on retrouve notamment Carens et sa célèbre défense de l'ouverture des frontières¹⁰. Sa stratégie argumentative est particulièrement intéressante : il cherche à démontrer que, quelle que soit notre allégeance en philosophie libérale, il ne peut y avoir de justification à la fermeture des frontières – fermeture intrinsèquement et systématiquement coercitive et violente puisque, comme il l'affirme d'emblée, « [b]orders have guards and the guards have guns »¹¹. D'abord, il montre qu'on ne peut défendre la fermeture des frontières dans une perspective libertarienne fondée sur le droit de propriété, puisque, selon la position même de Nozick, l'État ne peut limiter les libertés individuelles au nom d'une propriété commune. Ensuite, il affirme que la théorie de la justice de Rawls bien comprise finit également par défendre un monde aux frontières ouvertes. En effet, l'expérience de pensée du voile d'ignorance a pour but de faire fi des contingences liées à la

⁹ Miller, D. (2007), *National responsibility and Global Justice*, p. 213.

¹⁰ Carens, J. (2013), *The Ethics of Immigration*.

¹¹ Carens, J. (1987), « The case for open borders », p. 251.

naissance ; or, la citoyenneté et l'appartenance à un pays riche ou pauvre relèvent certainement de ces contingences. Lorsque propulsée à l'échelle globale, la délibération sous le voile d'ignorance ne peut que pousser les individus à adopter, en admettant qu'ils préservent le modèle de l'État-nation souverain, un monde aux frontières ouvertes. Cette organisation respecte les deux principes de justice rawlsiens, à savoir le respect égal de la liberté de tous.tes, et le principe de différence¹². Finalement, selon Carens, une approche utilitariste qui prend réellement en compte les intérêts de tous.tes (et pas seulement des citoyen.nes de pays occidentaux) conduira nécessairement à adopter, sinon une politique d'ouverture radicale des frontières, au moins des restrictions minimales sur ces dernières.

L'exercice de Carens vise à montrer qu'un véritable engagement en faveur des principes libéraux, que l'on adopte une perspective libertarienne, rawlsienne, ou utilitariste, ne peut justifier l'exclusion des étranger.ères. S'il est vrai que le libéralisme a historiquement eu pour champ d'application l'État moderne souverain, il n'y a néanmoins pas de justification normative à cela¹³. Finalement, en réponse à l'argument communautariste de Walzer, Carens répond que tout argument fondé sur *notre* communauté, quoi que cela signifie, devra reconnaître que le libéralisme fait partie de notre culture, et le défi de réconcilier l'exclusion des étrangers avec la défense des valeurs libérales persistera donc¹⁴.

Au cours des dernières décennies, le débat sur l'ouverture des frontières n'a cessé de se développer et les positions communautariennes comme cosmopolitiques sont aujourd'hui aussi précises et nuancées qu'elles sont diverses¹⁵. Amy Reed-Sandoval divise les positionnements sur cette question en deux catégories : le débat « classique », et le

¹² Le *principe de différence* rawlsien postule que les inégalités sociales ne sont justifiées que si elles sont ultimement à l'avantage des personnes les plus défavorisées, et que toute autre organisation plus égalitaire aurait pour conséquence de les appauvrir davantage. Rawls, J. (2009), *Théorie de la justice*, p. 109.

¹³ Carens, J. (1987), « The case for open borders », p. 265

¹⁴ *Ibid.*, p. 269

¹⁵ Notons la contribution importante d'Arash Abizadeh à ce sujet. Pour Abizadeh, les États n'ont pas un droit unilatéral à contrôler leurs frontières et doivent justifier l'exclusion non seulement à leurs citoyen.nes mais aussi aux étranger.ères, et ce en raison du principe démocratique de souveraineté populaire. Abizadeh, A. (2008), « Democratic theory and border coercion : No right to unilaterally control your own borders ».

« nouveau » débat¹⁶. La distinction est alors principalement méthodologique, le premier se situant dans la théorie idéale, et le second faisant appel à des éléments contextuels et incarnés, et à une approche ascendante [*bottom-up*], s'inscrivant ainsi dans la théorie non-idéale. Je reviendrai sur cette distinction dans le cadre du deuxième chapitre de ce mémoire.

À ce stade, j'ai montré comment la question de l'immigration et de la justification des frontières pose un problème important pour la tradition de la philosophie libérale : comme l'écrit Benjamin Boudou, « pensé dans le cadre de l'État souverain moderne, le libéralisme n'a pas été conçu pour régler les relations avec les étrangers¹⁷ ». Toutefois, il n'est pas nécessaire de défendre la position controversée de l'ouverture des frontières pour reconnaître que les États peuvent avoir le devoir moral de recevoir et protéger les réfugié.es. En effet, la plupart sinon tous.les philosophes reconnaissent la spécificité morale des réfugié.es, et une certaine obligation morale vis-à-vis de ces dernier.ères.

1.2 Philosophie de l'asile

1.2.1 Qu'est-ce qu'un.e réfugié.e ?

En premier lieu, il faut se demander ce qu'il est entendu par *réfugié.e*. Cette question a fait l'objet de nombreux débats et arguments, et une recension exhaustive est donc hors de la portée de ce mémoire – une brève caractérisation de quelques positions emblématiques devra suffire. Le point de départ commun à ces discussions ne se trouve pas dans la littérature philosophique mais plutôt dans le droit international, plus précisément dans la Convention. Cette dernière définit le ou la réfugié.e comme quelqu'un :

craignant avec raison d'être persécut[é] du fait de sa race, de sa religion, de sa nationalité, de son appartenance à un certain groupe social ou de ses opinions politiques, se trouv[ant] hors du pays dont elle a la nationalité et qui ne peut ou, du fait de cette crainte, ne veut se réclamer de la protection de ce pays ; ou qui, si elle n'a pas de nationalité et se trouve hors du pays dans lequel elle avait sa résidence habituelle à la suite de tels événements, ne peut ou, en raison de ladite crainte, ne veut y retourner¹⁸.

¹⁶ Reed-Sandoval, A. (2016), « The new open border debate ».

¹⁷ Boudou, B. (2018), *Le dilemme des frontières : éthique et politique de l'immigration*, p. 83.

¹⁸ United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR) (2007), *Convention et protocole relatifs au statut des réfugiés*, p. 16.

Les trois éléments clés sont donc le fait d'être en dehors du pays d'origine, de craindre la persécution pour des raisons spécifiques, et d'avoir besoin de la protection de la communauté internationale. Si cette définition, en particulier le critère de persécution, est abondamment critiquée par des organismes des droits humains, des militant.es et des théoricien.nes, elle est également défendue par plusieurs. Je commencerai donc par exposer les arguments en sa faveur avant de présenter les définitions alternatives proposées par ses critiques.

A. Portrait politique : les réfugié.es persécuté.es

La critique générale du critère de persécution s'attaque à son caractère arbitraire : pourquoi, face à deux individus identiquement en danger, devrait-on prioriser l'accueil de celui qui est persécuté sur la base de son appartenance à un groupe social, plutôt que celui qui fuirait la guerre civile, par exemple ? Plusieurs arguments peuvent justifier ce choix. Ils s'inscrivent dans ce qu'on peut appeler le portrait politique du ou de la réfugié.e. Celui-là distingue résolument le ou la réfugié.e des autres migrant.es dans le besoin : tous les déplacements forcés n'appellent pas à la protection du régime d'asile. Selon cette approche, les réfugié.es ont souffert le tort particulier d'être privé.es de leur appartenance à une communauté politique : volontairement ou par impotence, leur État s'est retourné contre eux et elles. Il y a à cela une origine historique. La Convention de Genève, rédigée au lendemain de la seconde guerre, a pour vocation de répondre aux déplacements forcés causés par les conflits du monde géopolitique européen divisé par le début de la guerre froide. À l'époque et jusqu'à 1967, elle ne pouvait protéger que les personnes déplacées avant 1951 au sein de l'Europe. Ainsi, au moment de son élaboration, la Convention n'avait pas pour but de remédier à tous les déplacements de force actuels et futurs mais seulement à une crise bien précise. Outre cette explication historique, des philosophes défendent cette définition pour des raisons théoriques et normatives, que je vais maintenant présenter.

Matthew Price offre une défense politique du critère de persécution. Il considère que la protection des réfugié.es ne peut ni ne doit se réduire à un geste humanitaire, par lequel on vient tout simplement en aide à une personne dans le besoin. C'est ce qu'il appelle le modèle

expressif des politiques d'asile¹⁹. Il s'agit d'un geste politique qui prend sa signification dans les relations interétatiques : la condamnation, par un ou des membres de la communauté internationale, d'un État qui manque à son devoir et qui persécute ses citoyen.es. La protection spéciale des réfugié.es persécuté.es au détriment des autres causes de détresse et de déplacement forcé (par exemple la famine) est alors motivée par la condamnation de la rupture du lien de protection entre l'État et le ou la réfugié.e. Le modèle *expressif* s'oppose au modèle *palliatif*, qui vise à remédier à la situation des personnes déplacées de force dans une perspective humanitaire que nous allons étudier plus loin.

Walzer défend également la pertinence du critère de persécution²⁰. Pour lui, le ou la réfugié.e est celui ou celle qui *par définition* ne peut être aidé que par l'admission dans un pays d'accueil. Or, selon lui, c'est spécifiquement le cas des personnes fuyant la persécution : elles subissent le tort d'être privées d'appartenance à une communauté politique, qui est le bien de base que distribue le système international de souveraineté étatique. Or, ce tort spécifique, et uniquement ce tort, appelle à une réparation par l'acceptation dans une nouvelle communauté. Les autres personnes déplacées de force, quoiqu'elles soient certainement dans le besoin [*necessitous strangers*], pourront être aidées par d'autres actions d'ordre humanitaire, et n'ont donc pas la prétention morale à l'admission qu'ont les réfugié.es persécuté.es.

D'autres défendent le statu quo de la définition de la Convention pour des raisons plus pragmatiques. Matthew Lister propose un argument proche de celui de Walzer, avec une nuance : le propre d'un.e réfugié.e est encore qu'il ou elle ne peut être aidé.e d'aucune autre façon qu'en lui accordant l'asile.²¹ La différence est alors que la persécution (étatique ou non-étatique) est l'exemple paradigmatique de la situation des réfugié.es, mais elle n'est pas *constitutive* de la définition de réfugié.e. Beaucoup des personnes nécessitant une aide humanitaire pourront être aidées grâce à des programmes d'aide au développement, par exemple, et ne sont pas des réfugié.es. Dans le cas de la persécution, un État s'est activement retourné contre ses citoyen.nes : il est donc impossible d'intervenir auprès de lui, et la

¹⁹ Price, M. (2009), *Rethinking Asylum : History, Purpose and Limits*, p. 69.

²⁰ Walzer, M. (1983), *Spheres of justice : a defense of pluralism and equality*, p. 48-49.

²¹ Lister, M. (2013), « Who are refugees ? ».

possibilité de retour est nulle ou presque. La seule solution pour les personnes victimes de persécution sera donc l'asile. Même si en théorie, certaines personnes déplacées de force pourraient tomber dans la catégorie des personnes qui ne peuvent être secourues seulement par l'asile, et donc être réfugié.es, dans les faits, la plupart sinon tous.les les réfugié.es seront des victimes de persécution. Selon ce point de vue, une interprétation assez large de la Convention, incluant notamment la persécution non-étatique, suffit à protéger en pratique tous.les les réfugié.es qui doivent l'être²².

Max Cherem fait une distinction entre l'approche humanitaire et l'approche basée sur les droits humains²³. Selon la première, c'est le besoin qui crée la prétention au statut de réfugié.e, mais cette approche nous fait perdre de vue l'unicité de ce dernier. En effet, la persécution crée un droit [*entitlement*] à une nouvelle communauté, ce qui va au-delà du fait de simplement « avoir intérêt » à obtenir cette dernière. Il défend donc que la définition de la Convention est appropriée, en reprenant en partie les arguments de Walzer. De plus, l'approche humanitaire conduit pour lui à une mauvaise répartition des ressources visant à aider les réfugié.es. Certes, il reconnaît l'existence de migrant.es dans le besoin (ou les étranger.ères nécessiteux.euses) que l'approche humanitaire veut inclure. Cependant, dans la mesure où la capacité totale d'accueil des réfugié.es est limitée, il faut se concentrer sur ceux et celles qui ne peuvent qu'être aidés par l'appartenance à une nouvelle communauté politique. Le risque est d'allouer ces ressources à des personnes qui pourraient être aidées autrement (en répondant à leurs besoins de base d'une façon ou d'une autre), et de délaisser alors les réfugié.es persécuté.es – notamment ceux vivant dans les camps de réfugié.es – dont la demande est pourtant plus prioritaire.

Enfin, on peut noter que d'autres arguments, encore plus pragmatiques, concernent moins la défense du critère de persécution qu'une mise en garde envers la difficulté de modifier la Convention. Dans le climat géopolitique actuel de repli sécuritaire et de politique anti-migrant.es et anti-réfugié.es, une extension de la définition des réfugié.es est inenvisageable : les États profiteraient d'une ouverture des négociations sur le sujet pour

²² Lister, M. (2016), « The place of persecution and non-state action in refugee protection ».

²³ Cherem, M. (2016), « Refugee rights: Against expanding the definition of a “refugee” and unilateral protection elsewhere ».

revoir à la baisse leurs obligations envers ceux-ci. Il s'agit d'un réel danger, qui ne doit pas être ignoré des juristes et de ceux qui s'intéressent à l'élaboration des politiques migratoires. Toutefois, il ne clôt pas les discussions sur les plans normatifs et philosophiques. Dans une perspective purement idéale, on s'intéresse à ce que *devrait* être le régime des réfugié.es ; et dans une perspective non-idéale, il faudra analyser critiqueusement les causes de ce climat de repli, et ne pas le prendre pour acquis ou comme un état de fait naturel du monde. C'est d'ailleurs la démarche de Laura Ferracioli. Elle reconnaît le danger actuel d'une ouverture des négociations, et à partir de là identifie des facteurs institutionnels et motivationnels qui le causent. Elle propose alors de définir comme but intermédiaire la modification de ces facteurs²⁴. Dans tous les cas, ce risque est une bonne raison de ne pas modifier la définition au sein même de la Convention dans le climat actuel, mais n'exempte pas de questionner et d'éventuellement enrichir notre conception des réfugié.es en philosophie politique.

B. Portrait humanitaire : les réfugié.es en besoin d'assistance

Face à cette approche politique se dresse la perspective humanitaire selon laquelle, nonobstant le critère de persécution, les réfugié.es sont alors toutes les personnes s'étant vues forcées de quitter leur pays par la force de la nécessité, ne pouvant y retourner, et ayant donc besoin de l'assistance de la communauté internationale.

Pour Carens, un.e réfugié.e est quelqu'un dont la situation est tellement mauvaise que cela lui confère la légitimité à demander l'asile dans un pays dont il ou elle n'est pas citoyen.ne. Le seuil de gravité correspondant est sujet à interprétation, mais Carens approxime en affirmant que le régime des réfugié.es n'a pas à être une solution aux inégalités ordinaires du monde moderne²⁵. Ainsi, selon Carens, le critère de persécution fait fausse route car il met un accent démesuré sur la persécution personnelle. Pour le montrer, il fait appel à une comparaison avec les bateaux de réfugié.es juif.ves arrivant d'Allemagne aux États-Unis dans les années 1930²⁶. Beaucoup de ces réfugié.es se sont vu.es refuser l'accès au sol américain, ce qui les a amené.es à la mort dans les camps de concentrations allemands. Carens propose d'apprendre de cette situation, et formule le principe suivant : si nos critères de sélection des réfugié.es

²⁴ Ferracioli, L. (2014), « The appeal and danger of a new Refugee Convention ».

²⁵ Carens, J. (2013) *The Ethics of Immigration*, p. 195.

²⁶ *Ibid.*, p. 192-194.

auraient pu justifier de refouler ces bateaux avec les connaissances des agent.es d'immigration de l'époque, ils ne sont pas adéquats, puisque leurs passager.ères auraient manifestement dû être accueilli.es.

Or, les personnes juives en provenance d'Allemagne dans les années 1930 n'auraient pas forcément été accueillies au regard du critère de persécution. En effet, la Convention met l'accent sur la persécution *personnelle* à l'endroit des individus. Il eut alors fallu que les passager.ères prouvent avoir reçu des menaces ou autres atteintes à leur sécurité et leurs droits humains, et ce de façon personnelle puisque le climat d'antisémitisme ne constituait pas en tant que tel une persécution au sens de la Convention. Pour Carens, c'est le signe que le critère de persécution ne permet pas de sélectionner convenablement les réfugié.es parmi les personnes déplacées de force.

Il affirme qu'en donnant une priorité normative au fait d'être persécuté plutôt qu'à la gravité du danger et la menace envers les droit humains fondamentaux, le droit international prive du statut de réfugié.e des individus ayant pourtant une prétention légitime à la protection de la communauté internationale, par exemple les personnes fuyant les guerres civiles, la famine, et les catastrophes environnementales. S'il est vrai que d'accorder l'asile à ces catégories de personnes dans le droit international aurait pour conséquence une augmentation importante du nombre de réfugié.es, Carens refuse qu'il s'agisse d'un contre-argument valable sur le plan normatif. C'est en effet une considération pratique sérieuse, mais prématurée : on doit d'abord se demander ce qui est juste avant de se demander ce qui est faisable. Une définition normative pertinente du réfugié ne peut pas être restreinte pour des questions de faisabilité ou par peur de se retrouver avec « trop » de réfugié.es : si c'est le cas, c'est qu'il y a en effet trop de personnes dans de telles situations. Cela demande alors une restructuration de notre régime des réfugié.es et de nos institutions internationales, pas de notre conception de réfugié.e. La légitimité des demandes d'asile n'est pas affectée par leur nombre²⁷.

Finalement, à l'argument selon lequel on ne devrait considérer comme réfugié.es que ceux et celles qui ne peuvent être aidé.es seulement par l'asile, Carens répond que c'est mélanger

²⁷ *Ibid.*, p. 201-202.

la question de la meilleure solution à grande échelle et celle de la situation particulière d'un individu. Il donne l'exemple du Congo où sont morts au cours des dernières décennies cinq millions de personnes de plus que normalement attendu, et où des centaines de milliers de femmes ont été violées en raison d'un manque de stabilité politique et de conflits civils. Il s'agit d'un désastre humanitaire qui force des personnes à fuir le Congo et à chercher refuge dans des pays voisins. Certes, cela ne contribue pas à régler les problèmes politiques et sociaux au Congo, et la solution n'est pas de relocaliser toute la population congolaise, mais il faut néanmoins prendre une décision pour ceux et celles qui ont fui et qui présentent une demande d'asile. Il est alors approprié, selon Carens, de les considérer comme des réfugié.es et de leur offrir l'assistance du HCR et de la communauté internationale.

Matthew Gibney adopte également cette conception humanitaire du ou de la réfugié.e. Pour lui, le terme réfugié désigne : « people in need of a new state of residence, either temporarily or permanently, because if forced to return home or remain where they are they would [...] be persecuted or seriously jeopardise their physical security or vital subsistence need²⁸ ». Il insiste alors sur deux éléments principaux qui sont le déplacement et le danger. En outre, cette approche n'est pas seulement théorique : elle est également adoptée par le HCR, ainsi que par plusieurs conventions internationales régionales²⁹. Toutes les personnes fuyant de la violence généralisée ou des événements perturbant gravement l'ordre public, quoiqu'elles ne soient pas des réfugié.es selon la Convention, sont donc considérées comme des *personnes d'intérêt* pour le HCR, et auront donc accès, sinon au statut de réfugié.e, au moins à une assistance humanitaire de la part de la communauté internationale.

Finalement, une définition humanitaire encore plus englobante a été mise de l'avant par Andrew Shacknove en 1985. Shacknove y défend non seulement que la persécution est un critère arbitraire, mais aussi que le fait d'être à l'extérieur de son pays d'origine l'est aussi : ce sont des conditions non-nécessaires (bien que la persécution soit suffisante)³⁰. Il propose

²⁸ Gibney, M. (2004), *The ethics and politics of asylum: Liberal democracy and the response to refugees*, p. 7.

²⁹ C'est par exemple une recommandation de la *Convention de Carthagène sur les réfugiés*, signée en 1984 par plusieurs États d'Amérique centrale, ainsi qu'une approche de l'OAU (Organisation for African Unity) depuis 1968 jusqu'à sa dissolution en 2002.

³⁰ Shacknove, A. (1985), « Who is a refugee ? ».

l'alternative suivante : un.e réfugié.e serait (1) quelqu'un dont les besoins de base ne sont pas remplis par le pays d'origine, (2) qui n'a pas d'autre option que de chercher assistance auprès de la communauté internationale, (3) que cette dernière soit à son tour en mesure de lui venir en aide. Ainsi, le fait d'avoir migré et d'être déplacé.e n'est pas essentiel à la condition de réfugié. Le fait d'avoir franchi une frontière n'est pas moralement pertinent, et, pour Shacknove, le refuge est conceptuellement indépendant de la migration. Un.e réfugié.e peut encore se trouver dans son pays d'appartenance.

Le problème avec cette définition est qu'elle va à l'encontre de plusieurs intuitions importantes, notamment l'idée que le fait d'être un.e réfugié.e a en effet rapport avec la migration et le déplacement forcé, et que tous les cas où une assistance humanitaire de la communauté internationale est nécessaire n'impliquent pas forcément des questions d'asile et de refuge. Quoique l'article de Shacknove ait été une contribution importante aux discussions en philosophie de l'asile, et mérite donc d'être mentionné, cette approche n'est pas défendue dans la littérature contemporaine. Le fait que la migration est un élément constitutif et indissociable du refuge fait aujourd'hui consensus.

Un problème avec le portrait humanitaire du ou de la réfugié.e dans le besoin serait qu'il minerait la possibilité de distinguer entre réfugié.es et migrant.es économiques. Gibney admet en effet que s'il y a une différence conceptuelle, elle sera plus difficile, voire impossible, à déterminer en pratique. Élargir la définition de réfugié.e risquerait alors de rendre indifférenciables les personnes persécutées ayant besoin de l'asile, et les personnes vivant dans la pauvreté à la recherche d'une vie meilleure. Malgré un certain bien-fondé à cette préoccupation, il convient toutefois de garder un regard critique quant à la catégorie de migrant.es économiques, parfois utilisée dans le débat public pour camoufler le fait qu'une misère extrême peut, en fait, mettre des populations dans des situations où elles ont à craindre pour leur vie. Si le déplacement forcé et la migration économique sont analytiquement distincts, il y a en pratique une zone grise entre les deux. Cette nuance est d'autant plus importante dans le contexte contemporain d'externalisation des frontières, de criminalisation des migrations et de montée de discours et de politiques anti-réfugié.es et anti-migrant.es dans le monde. Le risque est de faire le jeu des discours anti-migrations qui opposent les « bon.nes » réfugié.es aux « faux.sses réfugié.es » – ces individus qui feraient

semblant d'être des réfugié.es alors qu'ils ne seraient en réalité qu'à la poursuite d'opportunités économiques.

On voit avec ces différentes conceptions de réfugié.es que plusieurs enjeux sont en cause, ou plutôt, que la discussion a lieu à différents niveaux. Notamment, il importe de séparer les préconisations politiques et légales (ce que devrait être le régime des réfugié.es, et à qui le droit international devrait accorder ce statut), des considérations philosophiques et normatives (même si, évidemment, ces différents niveaux d'analyse devront se rejoindre et s'influencer mutuellement). Quand bien même une protection particulière serait nécessaire pour les victimes de persécution, l'état du monde contemporain indique quand même qu'il est nécessaire de s'interroger sur les revendications, besoins, et droits de toutes les personnes entreprenant des déplacements périlleux par la force de la nécessité. En d'autres termes, un concept de réfugié.e plus large dans l'entreprise philosophique n'exclut pas la possibilité de protections différenciées dans la pratique juridique.

Afin de dépasser le débat entre l'approche humanitaire et l'approche politique, David Owen propose un concept plus général de réfugié [*refugeehood*], au sein duquel on pourra distinguer trois statuts de protection : l'asile [*asylum*], le sanctuaire [*sanctuary*], et le refuge [*refuge*]³¹. À chacun de ces statuts correspondra un type de protection particulier. Comme le statut la Convention de Genève, l'*asile* devra être attribué aux personnes victimes de persécution, et correspond au modèle expressif du régime d'asile. Le *sanctuaire* correspond aux populations fuyant la violence généralisée, comme c'est le cas par exemple des Syrien.nes fuyant la guerre civile. À ces personnes est dû un accueil qui devra durer tout le long de la crise dans leur pays d'origine, et elles pourront par ailleurs développer un droit à l'appartenance dans leur pays d'accueil. Quant au *refuge*, il réfère aux personnes fuyant famines et désastres naturels. Elles ont droit à la protection d'urgence de la communauté internationale pour garantir leur survie et leur subsistance de façon ponctuelle, mais pas à l'appartenance à une nouvelle communauté d'accueil, à moins que leur déplacement ne se prolonge.

³¹ Owen, D. (2020), *What do we owe to refugees ?*, p. 54-65.

Ces catégories permettent de préserver la distinction entre les différentes causes de déplacement et donc les spécificités de ce qu'on doit aux personnes déplacées, tout en conservant l'intuition que toutes les personnes déplacées de force devraient être considérées dans le régime de protection des réfugié.es. Cette proposition trouve également un écho dans la défense de Lister de la *protection complémentaire*, qui viserait à créer une protection destinée aux réfugié.es compris plus largement (selon l'approche humanitaire)³², tout en conservant le statut spécifique de réfugié.e et la protection qu'il appelle tel que formulé dans la Convention de Genève, pour les réfugié.es persécutés.

Dans le cadre de ce mémoire, j'adopterai une conception large des réfugié.es, correspondant au concept de réfugié d'Owen [*refugeehood*]. J'inclus alors toutes les personnes déplacées de force³³ qui semblent avoir une prétention à la protection internationale, et qui d'ailleurs ont historiquement été protégées par le HCR, sans préciser à ce stade si l'asile devrait être la seule façon de leur venir en aide, ou bien si la persécution devrait jouer un rôle particulier dans le traitement des demandes d'asile. Les tragédies en mer, l'internement aux frontières, les déportations, le confinement dans des camps insalubres et précaires, le trafic humain sont des réalités qui viennent sans nul doute remettre en cause le régime de protections des réfugié.es et doivent faire l'objet d'un engagement philosophique critique. Il ne faut pas les invisibiliser sous prétexte qu'il ne s'agirait pas, dans la plupart des cas, de « vrai.es » réfugié.es : dans tous les cas, il s'agit d'un vrai problème politique et moral qui mérite d'être traité comme tel. Cette définition plus large du concept de réfugié.e permettra d'analyser les injustices, les exigences de justice et les responsabilités vis-à-vis des réfugié.es, sans que cela implique *a priori* de recommander une reformulation de la définition dans le droit. Il est possible de commencer l'analyse avec une définition large, mais qu'au terme d'une enquête philosophique, on conclut qu'il soit préférable de conserver la définition du droit en ajoutant des catégories liminaires, comme certains le défendent, ou encore qu'on recommande une refonte majeure du régime des

³² Lister, M. (2020), *Philosophical Foundations for Complementary Protection*.

³³ La notion de déplacement « de force » [*forced displacement*] vise à distinguer les déplacements causés par des bouleversements majeurs (ne laissant pas d'autre choix aux personnes que d'aller chercher refuge ailleurs) des migrations régulières. Il ne faut néanmoins pas l'interpréter comme négation de l'agentivité des réfugié.es : si le départ est généralement leur seul choix envisageable, elle reste néanmoins une décision.

réfugié.es dans son ensemble. Si le travail philosophique a bel et bien pour but d'informer la pratique – et donc, ici, le droit – il ne faut pas pour autant en conclure que tous les concepts philosophiques qui nous servent de point de départ trouveront exactement leur équivalent dans nos pratiques juridiques.

1.2.2 Quelles sont les sources des devoirs et responsabilités envers les réfugié.es ?

Un autre débat concerne le fondement normatif de la responsabilité face à la cause des réfugié.es. En effet, comme mentionné précédemment, les théories politiques libérales servent majoritairement à explorer et analyser les devoirs entre les membres d'une même communauté, et entre ces membres et leurs institutions. Les enjeux de justice sociale et économique et de démocratie, par exemple, sont généralement pensés au sein d'une société, excluant les obligations qui pourraient exister à l'échelle internationale. *Le Droit des peuples* de Rawls figure parmi les exceptions, puisque le philosophe y explore les relations entre les peuples en catégorisant ces derniers selon leur niveau de légitimité libérale et démocratique³⁴. Toutefois, il faut noter que même chez Rawls, on prend comme point de départ des sociétés prédéfinies, selon un modèle stato-centrique.

Ainsi, dans ce paradigme libéral stato-centrique, il est pris pour acquis qu'il y a des exigences de justice au sein des communautés politiques, mais il reste à prouver qu'il existe des obligations vis-à-vis des réfugié.es et à identifier les principes normatifs dont elles découlent. Là encore, on peut distinguer une approche humanitaire d'une approche politique, sans qu'il y ait symétrie entre les réponses à cette question et à celle de la définition de réfugié.e. Notons aussi que plusieurs philosophes acceptent que les devoirs des citoyen.nes envers les réfugié.es peuvent émerger de différentes sources, comme c'est le cas de Carens.

Carens identifie trois sources à l'origine de nos responsabilités vis-à-vis des réfugié.es³⁵. D'abord, il peut y avoir une connexion causale : si un État a contribué au déplacement des réfugié.es, il a une responsabilité accrue de leur venir en aide. Deuxièmement, Carens note un principe humanitaire qui fait généralement consensus : l'urgence de la situation des réfugié.es combinée à la capacité des États à leur venir en aide fait émerger certaines

³⁴ Rawls, J. (2006), *Paix et démocratie : le droit des peuples et la raison publique*.

³⁵ Carens, J. (2013) *The ethics of immigration*, p. 195.

obligations morales. Troisièmement, il peut être considéré que les présupposés normatifs du système international stato-centré créent des devoirs envers les populations déplacées.

A. La responsabilité causale

Deux questions principales se posent quant à la responsabilité envers les réfugié.es : qui est responsable de leur venir en aide ? S'agit-il d'États particuliers ou encore de la communauté internationale en général ? Et deuxièmement, sur quelle base peut-on attribuer cette responsabilité ? Quand peut-on dire qu'un.e agent.e est responsable de venir en aide aux réfugié.es ?

D'abord, il peut y avoir une connexion causale entre des réfugié.es et un État particulier. Si un État a contribué au déplacement des réfugié.es, il a une responsabilité particulière de leur venir en aide. Cette responsabilité est communément acceptée par les philosophes, mais elle est néanmoins peu mobilisée. En effet, elle est rare et surtout très difficile à prouver dans l'actualité contemporaine. Les États-Unis avaient une telle responsabilité face aux réfugié.es vietnamien.nes fuyant la guerre. Toutefois, peut-on vraiment déterminer un autre agent moral ayant causé la guerre civile syrienne, outre le gouvernement Syrien ? Par définition, dans l'écrasante majorité des cas, l'agent ayant causé la fuite des réfugié.es est celui-là même qui ne voudra ou ne pourra pas leur venir en aide, c'est-à-dire leur État d'origine. En outre, cela ne permet pas d'établir un devoir envers *tous.les* les réfugié.es dans leur ensemble.³⁶

B. Le devoir de secours

La deuxième façon de concevoir la source des obligations envers les réfugié.es prend sa source dans le principe humanitaire du devoir de secours, ou du bon samaritanisme. Si quelqu'un est en grave danger et qu'un.e agent.e moral.e en mesure est de lui venir en aide afin de protéger ses droits fondamentaux ou même de lui sauver la vie, il ou elle le devoir de le faire – et c'est la situation dans laquelle sont les citoyen.nes et États du Nord global vis-à-vis des réfugié.es. Cette approche fait généralement consensus, et le débat concerne alors la limite de ces obligations.

³⁶ Betts, A. et P. Collier (2017), *Refuge : Rethinking refugee policy in a changing world*, p. 100.

Pour Walzer, la prétention des réfugié.es à l'asile provient de leur besoin de secours, ou du principe d'aide mutuelle³⁷. Ce devoir de secours est tragiquement limité par la souveraineté des États, de sorte qu'il s'agit d'un cruel dilemme : tous.les les réfugié.es ne pourront être accueillis. Les États ont un droit d'exclure qui se concrétise dans les politiques migratoires et dans le contrôle des frontières. Le cas des réfugié.es est une exception à cette prérogative, mais cette exception reste partielle. Si les réfugié.es ont besoin d'assistance et une prétention à l'obtenir, cela n'en fait pas un droit positif à obtenir l'asile.

Alexander Betts et Paul Collier défendent également que les obligations envers les réfugié.es naissent d'un devoir de secours. Ils écrivent que ce devoir est tout simplement analogue au célèbre exemple de Peter Singer avec un enfant qui se noie dans une mare : puisque la personne est en danger, et que la communauté internationale est en mesure de l'aider, elle a le devoir de le faire³⁸. En outre, ils refusent que plus de considérations normatives soient nécessaires pour justifier cette obligation : la norme morale du devoir de secours est suffisamment acceptée et englobante, et elle est donc suffisante.

Beaucoup de philosophes acceptent ce devoir moral de secours et se situent donc sur un spectre dont les extrémités respectives sont d'une part un devoir limité par la souveraineté étatique qui autorise les États à contrôler les admissions, et d'autre part une version forte de cette obligation qui viendrait dans la plupart des cas surpasser la souveraineté. Dans tous les cas, la question est de balancer deux principes normatifs prépondérant en philosophie politique, c'est-à-dire la souveraineté des États et la protection des droits humains de tous.les. Cependant, il ne s'agit pas de l'unique façon de penser les responsabilités des États et citoyen.nes du Nord global face aux réfugié.es.

C. Souveraineté et réfugié.es

S'il est largement accepté, le devoir de secours a pour défaut ne pas engager la responsabilité des États. Parekh écrit que : « *Most states hold that because the suffering of refugees is great, they ought to help them out of a humanitarian impulse or a Good Samaritan principle. [...] Most states are clear that helping refugees is a matter of benevolence, not*

³⁷ Walzer, M. (1983), *Spheres of Justice : a defense of pluralism and equity*, p. 51.

³⁸ Betts, A. et P. Collier, (2017), *Refuge : rethinking refugee policy in a changing world*, p. 99-101.

responsibility »³⁹. Les obligations qui en découlent sont alors très limitées ; la notion de bon samaritanisme laisse une marge de manœuvre importante aux agent.es qui se portent au secours des victimes. Dans le cas des crises des réfugié.es, cela amène le risque que les États protègent les réfugié.es non pas de la façon la plus efficace pour ces dernier.ères, mais plutôt pour correspondre avec leurs intérêts étatiques.

Pourtant, il existe des façons de concevoir les obligations envers les réfugié.es qui font appel au concept de responsabilité. En philosophie normative, on parle souvent de responsabilité lorsque les actions d'un agent moral (ou, dans le cas de la responsabilité collective, de plusieurs agents) sont sujettes à être blâmées. Par exemple, un.e agent.e est responsable *causalement* d'une situation lorsque cette dernière a été causée par ses actions (ou, parfois, son inaction) – on a vu les limites d'une telle approche dans le cadre des déplacements forcés. La notion de responsabilité *rémediale* a été mise de l'avant dans les travaux récents de philosophes. Dans ce cas, il ne s'agit plus nécessairement d'attribuer un *blâme* aux agents moraux, mais plutôt de dire qu'ils sont responsables de *corriger* une situation jugée injuste ou non conforme à l'éthique.⁴⁰ Le concept de responsabilité sera étudié de façon plus approfondie dans les deuxième et troisième chapitres. Pour l'instant, on peut se tourner vers une dernière façon d'établir des obligations envers les réfugié.es faisant appel aux présupposés normatifs du système international.

Pour Carens, le principe de souveraineté étatique est moralement justifié et légitimé par le fait que cette division du monde en États permet de protéger chaque être humain, en lui assignant une communauté politique et un État qui sera responsable de protéger ses droits. Or, les réfugié.es sont précisément les personnes pour qui ce système échoue. Il va donc de la responsabilité collective des États souverains qui bénéficient de ce système de les protéger et de les accueillir⁴¹. L'avantage de ce principe est qu'il permet de fonder une responsabilité envers *tous.tes* les réfugié.es.

³⁹ Parekh, S. (2016), *Refugees and the Ethics of forced displacement*, p. 104.

⁴⁰ Smiley, M. (2017), « Collective Responsibility ».

⁴¹ Carens, J. (2013), *The Ethics of Immigration*, p. 196.

D. La juste distribution : l'accueil comme devoir envers les autres États

Une autre considération morale concerne cette fois-ci non pas les réfugié.es eux-mêmes, mais plutôt les obligations de justice entre les États qui leur viennent en aide. On a vu qu'il y a plusieurs façons d'arriver à la conclusion que les citoyen.nes et États du Nord global, ou encore la communauté internationale, aient quelque chose comme un devoir ou une responsabilité de venir en aide aux réfugié.es. Or, tous les États n'accueillent pas la même proportion de réfugié.es, loin de là – on a vu que l'écrasante majorité des réfugié.es se trouvent dans le Sud global. Dans une moindre mesure, des tensions sont apparues en Europe alors que la Grèce et l'Italie, pays côtiers, accueillent une grande quantité de migrant.es et de réfugié.es comparativement à la France ou l'Allemagne. Or, accueillir des réfugié.es a un coût matériel et financier. On peut alors considérer alors qu'étant donné que la communauté internationale partage la responsabilité de venir en aide aux réfugié.es, alors cette distribution du « fardeau » de l'accueil est injuste. Même s'ils ne créent pas de tort direct aux réfugié.es (par exemple, si très peu de ces dernier.ères font leur demande d'asile sur leur territoire), les États qui ne font pas leur juste part en matière d'accueil commettent néanmoins une injustice envers ceux dont les capacités d'accueil sont exploitées au maximum, voir dépassées. C'est une façon de concevoir la question du régime d'asile comme un enjeu de *juste distribution*.

1.2.3 Quelle est le contenu et l'ampleur de nos obligations envers les réfugié.es ?

Après nous être demandés qui sont les réfugié.es et pourquoi la communauté internationale et les États qu'elle représente ont des obligations envers eux, il reste à déterminer le contenu et la limite de ces dernières. Il faut leur venir en aide, certes, mais comment et dans quelle mesure ? Je vais distinguer entre deux obligations envers les réfugié.es, le principe de non-refoulement et l'admission à long terme, puis mentionner quelques autres éléments qui surgissent parfois dans les discussions sur le sujet.

A. Principe de non-refoulement

L'élément central du régime des réfugié.es est à l'article 33 de la Convention de Genève :

Aucun des États Contractants n'expulsera ou ne refoulera, de quelque manière que ce soit, un réfugié sur les frontières des territoires où sa vie ou sa liberté serait menacée

en raison de sa race, de sa religion, de sa nationalité, de son appartenance à un certain groupe social ou de ses opinions politiques⁴².

C'est ce qu'on appelle le principe de non-refoulement⁴³. Il est également affirmé dans la Convention des Nations Unies contre la torture ainsi que dans la Convention européenne sur les droits humains, dans l'optique de lutter contre la torture et les traitements dégradants⁴⁴. En outre, il fait consensus, non seulement dans la sphère académique, mais aussi dans le monde diplomatique : s'ils trouvent parfois des moyens de le contourner, les États n'en remettent pas en question la légitimité⁴⁵.

Le principe de non-refoulement n'oblige aucunement les États à accorder le statut de réfugié.es aux demandeur.euses d'asile : il exige simplement d'eux qu'ils entendent et étudient les demandes d'asile de ces derniers, et ce, uniquement une fois qu'ils ont atteint ou franchi sa frontière. Si la souveraineté des États établit que les lois migratoires sont la prérogative d'un État, c'est-à-dire qu'il lui revient de contrôler les entrées sur son territoire et de les refuser, le principe de non-refoulement est une mesure d'exception à cette souveraineté : « le non-refoulement révèle un choc des paradigmes entre la protection des droits humains [...] et la compétence souveraine des États en matière d'accès à leur territoire lorsqu'il est question d'enjeux sécuritaires »⁴⁶.

Outre la Convention de Genève, la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 prévoit dans son article 13.2 que « toute personne a le droit de quitter tout pays, y compris le sien, et de revenir dans son pays », et dans son article 14.1 que « devant la

⁴² United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR) (2007), *Convention et protocole relatifs au statut des réfugiés*, p. 32.

⁴³ Le principe de non-refoulement apparaît déjà dans le projet de paix perpétuelle kantien, quand le philosophe allemand écrit que « On peut renvoyer [un étranger], *si cela n'implique pas sa perte...* » (j'accentue). Ainsi, le droit de refuser l'entrée à un étranger est limité par la dépendance vitale de ce dernier vis-à-vis de l'État qui pourrait l'accueillir. Kant, E. (2006), *Vers la paix perpétuelle*, p. 94 [AK, VIII, 358].

⁴⁴ Trevisanut, S. (2014), « The principle of "non-refoulement" and the de-territorialization of border control at sea ».

⁴⁵ Cherem, M. (2016), « Refugee rights : against expanding the definition of a "refugee" and unilateral protection elsewhere », p. 197.

⁴⁶ Ancelin, J. *et al.* (2018), « Le principe de non-refoulement et l'Union Européenne à l'épreuve de la crise syrienne ».

persécution, toute personne a le droit de chercher asile et de bénéficier de l'asile en d'autres pays⁴⁷ ». Notons que si elles protègent le droit d'aller demander l'asile et de bénéficier d'un traitement juste et équitable de leur dossier, ni la Convention de Genève, ni la Déclaration universelle des droits de l'homme ne garantissent un droit à l'asile, puisque cela reviendrait à donner aux personnes un droit positif à l'immigration et empièterait sur la souveraineté des États, principe fondateur du droit international s'il en est un.

Finalement, un État qui a admis en son sein des réfugié.es doit protéger certains droits humains fondamentaux, reconnus par la Convention de Genève. Ces droits incluent le droit à l'éducation, l'accès au système de justice nationale, la liberté de mouvement au sein du territoire, et le droit de chercher un emploi⁴⁸.

B. Éthique de l'admission à long terme

Le principe de non-refoulement est l'élément central du régime de protection des réfugié.es, et l'obligation incontournable des États envers les réfugié.es. Toutefois, il ne règle pas exhaustivement le problème de l'accueil des réfugié.es par les pays du Nord global. En effet, il ne concerne qu'une petite proportion de ceux-ci, c'est-à-dire ceux qui parviennent à atteindre les frontières de ces pays. Or, l'extrême majorité des réfugié.es se trouvent en fait dans les pays limitrophes aux pays en crise, en particulier dans des camps de réfugié.es. Ces réfugié.es ont quand même le droit de trouver l'asile et de joindre une nouvelle communauté politique. On se demande alors selon quels critères de sélection et en quelle quantité on doit accueillir ces réfugié.es : ces questions sont le cœur de ce qu'on appelle l'éthique de l'admission.

Dans la littérature philosophique, la question se pose surtout en termes de compatibilité avec les valeurs libérales. Est-ce que les États bénéficient d'un droit à exclure, ou ont-ils plutôt un devoir d'admettre les réfugié.es ? Et si dans un monde idéal, tous les réfugié.es qui ont le droit à l'asile seront accueillis, à partir du constat réaliste que cela ne peut être le cas dans les circonstances actuelles, il faut se demander quels critères de sélection sont légitimes pour les États libéraux. Ces derniers ont-ils, par exemple, une marge discrétionnaire pour choisir des

⁴⁷ Assemblée générale des Nations unies (1948), *Déclaration universelle des droits de l'Homme*.

⁴⁸ Parekh, S. (2016), *Refugees and the Ethics of Forced Displacement*, p. 31-32.

réfugié.es selon les intérêts et préférences de leurs citoyen.nes ? Et de façon corrélative, certain.es réfugié.es ont-ils une prétention [*claim*] plus forte à être admis.es dans certains pays plutôt que d'autres pour des raisons qui n'ont pas trait à la gravité de leur situation ? Soulignons que poser la question de la *légitimité* des politiques d'accueil des réfugié.es ne revient pas à dire qu'il faudrait empiéter sur la souveraineté des États pour les forcer à adopter des politiques éthiquement justifiées : il s'agit simplement d'identifier et de défendre ces dernières sur un plan normatif.

Miller évalue plusieurs critères de sélection qui peuvent être utilisés par les États pour choisir parmi les candidat.es à la réinstallation⁴⁹. Une des possibilités est de ne pas utiliser de critères, c'est-à-dire de procéder à une « loterie » pour sélectionner les réfugié.es⁵⁰. L'avantage de cette façon de procéder est d'éradiquer la partialité du choix. En effet, si tous les réfugié.es ont un droit égal à la réinstallation, alors il paraît juste qu'ils et elles aient une chance égale à l'obtenir. Toutefois, Miller souligne qu'il paraît inapproprié de laisser entre les mains du hasard le sort de réfugié.es alors que leurs droits humains et leur sécurité sont en jeu : « [t]he lottery necessarily discards a great deal of information relevant to assessing a refugee's claim for admission, so unless reliable information is impossible to come by, not merely difficult to obtain, it's unacceptable as a selection mechanism⁵¹ ». Il passe alors aux autres critères de sélection possibles.

La gravité de leur situation, ou leur vulnérabilité, peut donner du poids à la demande des réfugié.es, et donc être un critère à évaluer dans la sélection de ceux et celles-ci⁵². Miller écrit : « [g]iven that the source of the claim is the threat that the refugee faces to her human rights, it seems obvious that her degree of vulnerability must be the main factor⁵³ ». Toutefois, il reste à savoir si seul ce critère doit être pris en considération, ou si d'autres peuvent l'être également. Il faut aussi déterminer ce que signifie être vulnérable, et comment on peut

⁴⁹ Miller, D. (2020), « Selecting Refugees ».

⁵⁰ Cette procédure a déjà été appliquée, non pas pour la sélection de réfugiés, mais pour la sélection d'immigrants, notamment pour l'obtention de la carte de résidence (carte verte) américaine.

⁵¹ *Ibid.*, p. 102.

⁵² Je parle ici de vulnérabilité dans un sens commun, tel qu'utilisé par les auteurs mobilisés – toutefois, je reviendrai sur cette notion, centrale à l'éthique du *care*, au cours du troisième chapitre.

⁵³ *Ibid.*, p. 102.

évaluer cette vulnérabilité. Par exemple, faut-il prendre en compte la vulnérabilité des réfugié.es quand celle-ci n'est pas directement liée à leur déplacement (par exemple, s'ils ou elles sont en situation de handicap) ? Enfin, d'autres éléments non reliés à la vulnérabilité, notamment la réunification familiale, peuvent être des critères pertinents de sélection.

Les éléments mentionnés précédemment ont rapport avec le poids de la prétention d'un.e réfugié.e à être réinstallé.e. Reste alors à déterminer si les États ont le droit d'appliquer des critères de sélection en fonction cette fois non pas de la situation du ou de la réfugié.e, mais de leurs intérêts et préférences⁵⁴. On pense alors au niveau d'éducation et à la profession des réfugié.es, ou encore à leur langue. Dans le premier cas, des réfugié.es plus éduqué.es seraient sur le long terme une contribution économique plus avantageuse pour les pays d'accueil ; dans le deuxième cas, leur intégration à la communauté d'accueil serait plus facile et moins coûteuse. Pour Miller, ces considérations sont généralement acceptables à la condition que l'État qui les applique prend sa « juste part » de réfugié.es et s'assure que cela ne rejette pas un fardeau trop important sur les autres États (par exemple, que cela ne les oblige pas à accepter une proportion beaucoup plus importante de réfugié.es non-éduqué.es).

Finalement, il fait consensus que certains critères ne sont pas compatibles avec les valeurs démocratiques et libérales, et ne pourront être appliqués dans le processus de sélection – par exemple, les considérations raciales sont exclues. En revanche, les critères culturels et religieux sont plus ambigus. D'une part, ils peuvent certainement être une porte ouverte à des politiques racistes. Il est néanmoins envisageable qu'il s'agisse de facteurs pertinents, dans la mesure où le partage de valeurs culturelles et religieuses pourrait faciliter l'intégration des réfugié.es, ce qui rendrait aussi le processus moins coûteux et qui permettrait, en dernière instance, de venir en aide à un nombre plus important d'entre eux et elles.

La dernière question dans l'éthique de l'admission concerne le droit des réfugié.es à choisir leur pays de réinstallation. Pour Carens, si la préférence des demandeur.euses d'asile

⁵⁴ L'ensemble de cette discussion concerne les candidats à la *réinstallation*, c'est-à-dire l'admission permanente dans un pays dans lequel ils ne se trouvent pas encore. Ils ne sont donc pas dans une situation de danger imminent.

a une pertinence morale et peut être prise en considération, elle ne constitue pas pour autant un droit à choisir⁵⁵. À l'inverse, pour Gibney, ils et elles ont ce droit car ils doivent pouvoir reconstruire leur monde social en en choisissant le lieu. En effet, les réfugié.es sont dans une position épistémique privilégiée pour identifier les composantes essentielles de leur épanouissement.⁵⁶

C. Outre l'admission : venir en aide aux réfugié.es

Une des dernières discussions concernant les obligations des pays du Nord global vis-à-vis des réfugié.es concerne les façons de leur venir en aide autre que l'asile. En effet, plusieurs défendent que s'il y a une obligation de remédier à leur situation, celle-là ne passe pas nécessairement par l'asile : cela peut aussi prendre la forme d'interventions humanitaires et de financement du HCR. Il serait par exemple plus efficace de venir en aide aux personnes fuyant la famine et les désastres naturels sur place que de leur accorder la réinstallation, ce qui correspond à la catégorie de *sanctuaire* proposé par Owen. Le HCR ne fonctionne que parce qu'il est financé par la communauté internationale. Étant donné que c'est l'organisme principal pour la protection des personnes réfugiées et déplacées, et qu'il représente la communauté internationale à cet effet, il va de soi que les membres de celle-ci ont quelque chose comme un devoir moral de continuer à le soutenir. Mais dans quelle mesure ? Comment déterminer ce qu'est la « juste part » d'un État ? Comme en éthique de l'admission, ces questions sont complexes et ne trouvent pas de réponse consensuelle.

Est également défendu qu'au-delà de l'HCR, les pays privilégiés devraient soutenir les pays limitrophes aux pays en crise, qui accueillent beaucoup de réfugié.es – et que cette aide répondrait à leurs obligations envers les réfugié.es à la place de l'admission et de la réinstallation. Un des arguments derrière ce raisonnement est que cette forme d'aide permet, à dépense égale, de venir en aide à davantage de réfugié.es. En effet, les coûts d'intégration d'un.e réfugié.e dans un pays « développé » sont souvent plus élevés que dans un pays « en voie de développement ». Il y a à cela deux raisons. D'une part, le coût de la vie est tout simplement plus élevé. D'autre part, les pays limitrophes permettent souvent une intégration

⁵⁵ Carens, J. (2013), *The Ethics of Immigration*, p. 216.

⁵⁶ Gibney, M. (2018), « The Ethics of Refugees ».

plus facile et plus rapide, puisque les réfugié.es peuvent déjà être familiers avec la langue et la culture de leur société d'accueil. Ainsi, nous disent Betts et Collier, sans que cela vienne remplacer le principe de non-refoulement, des programmes de développement des communautés d'accueil seraient préférables à la réinstallation⁵⁷.

La philosophie politique de l'asile présente une littérature vaste et complexe où de nombreuses questions distinctes s'entrecroisent. J'en ai présenté les principaux débats, en essayant de montrer la difficulté de rendre compte des forces et limites des différents arguments – tant sur le plan théorique que pour leur application en pratique. Malgré les différends, néanmoins, la plupart sinon toutes les positions présentées s'inscrivent dans la même tradition de philosophie politique anglo-américaine, adhérant aux valeurs libérales de justice, d'égalité et de démocratie. Le chapitre suivant visera à montrer quelques problèmes qui émergent de cette méthodologie.

⁵⁷ Betts, A. et P. Collier (2017), *Refuge : Rethinking refugee policy in a changing world*.

Chapitre 2 : Limites et angles morts de la philosophie politique de l'asile : une critique méthodologique

L'apport principal des perspectives féministes en éthique des relations internationales est d'ordre épistémologique : elles offrent une critique des présupposés et des outils de la philosophie politique classique et contemporaine⁵⁸. Comme nous le verrons dans ce deuxième chapitre, la philosophie de l'asile n'y échappe pas. À partir de perspectives critiques féministes, je vais identifier plusieurs lacunes dans la façon dont les philosophes politiques réfléchissent aux enjeux normatifs du déplacement forcé et de l'asile. Dans une première section, je vais montrer que l'éthique de l'admission ignore une grande partie des problèmes réels posés par le régime des réfugié.es. Puis, je vais exposer le manque d'outils normatifs pour faire face aux crises de réfugié.es. Après avoir montré les limites respectives du communautarisme et du cosmopolitisme, je reprends l'analyse de Parekh selon laquelle la philosophie politique anglo-américaine de tradition libérale n'offre pas les outils appropriés pour établir une *responsabilité* face aux réfugié.es, selon laquelle une conception alternative de cette dernière demande également de penser différemment à notre *connexion* face eux. Enfin, j'effectue dans la troisième section une critique de certains présupposés épistémologiques courants en philosophie politique contemporaine, montrant ainsi que les angles morts explorés dans la première section en sont le résultat prévisible. Le but général du chapitre est de montrer que la philosophie politique libérale ne suffit pas à faire face adéquatement aux problèmes éthiques liés aux crises des réfugié.es.

2.1 Les angles morts de l'éthique de l'admission

2.1.1 Les camps de réfugié.es

L'attention portée aux réfugié.es en philosophie politique anglo-américaine de tradition libérale se résume généralement à l'éthique de l'admission : dans quelle mesure doit-on accueillir les réfugié.es, et quels sont les critères de sélection acceptables pour ces dernier.ères ? Il s'agit donc de penser les paramètres de la *réinstallation*, c'est-à-dire le fait de donner une résidence à un.e réfugié.e dans un autre pays que celui dans lequel il ou elle se trouve déjà. Pourtant, la majorité des réfugié.es ne bénéficieront jamais de cette solution.

⁵⁸ Voir Chung, R. (2008), « Perspectives féministes en éthique des relations internationales ».

Une grande proportion des réfugié.es vivent en fait dans des camps administrés par le HCR. Les camps de réfugié.es sont des installations précaires, mais qui pourtant subsistent de façon permanente. Il s’y déroule de nombreuses violations de droits humains – la violence sexuelle est une composante incontournable de ces camps⁵⁹. Même lorsque les travailleur.euses humanitaires et autres acteurs font de leur mieux, il reste que ces camps ne permettent pas aux réfugié.es qui y vivent de reconstruire leurs vies tel que le prévoit le droit international. En effet, ce dernier accorde aux réfugié.es le droit à la mobilité ainsi que le droit de chercher un emploi ; or, les camps sont des installations d’urgence humanitaire et ne permettent aucunement de construire une vie normale. De ce fait, de nombreux.ses réfugié.es font le choix d’aller vivre en milieu urbain de leur pays « d’accueil » (c’est-à-dire le un limitrophe à leur pays d’origine dans lequel ils et elles se sont réfugié.es en premier lieu). Toutefois, lorsqu’ils font ce choix, ils et elles abandonnent la protection du HCR, et vivent sans statut en dépendant des réseaux qui se sont formés dans ces milieux. Ils et elles tombent sous le radar de la protection internationale.

Force est donc de se demander pourquoi si peu de publications contemporaines en philosophie de l’asile s’intéressent aux enjeux les plus saillants et plus pressants du déplacement forcé, c’est-à-dire ceux qui entourent le « déplacement », compris ici comme incluant les camps de réfugié.es.⁶⁰ L’absence de solution pour la majorité des réfugié.es dans le monde est ce que Parekh appelle la *deuxième crise* des réfugié.es, alors que la *première* est celle, visible dans les médias, qui s’est déroulée autour frontières de l’Europe, en particulier en 2015. Pour elle, la première crise est une conséquence de la deuxième ; mais celle-ci est invisibilisée dans les sphères médiatique, publique et académique.

Selon Parekh, le fait que peu de philosophes s’interrogent sur les conditions de vie des réfugié.es *pendant* le déplacement s’explique par le fait qu’il est généralement présumé, à tort, d’une part que cette question est réglée par la présence d’entités internationales comme le HCR, et d’autre part que les camps de réfugié.es sont temporaires. Toutefois, en 2019, la

⁵⁹ Parekh, S. (2020), *No refuge*, p. 114.

⁶⁰ Le travail de Betts et Collier constitue une exception notable à cette règle, puisqu’il interroge le régime d’asile dans son ensemble – mais il faut néanmoins noter que ces chercheurs ne sont pas philosophes mais économiste et politologue. Betts, A. et P. Collier (2017), *Refuge : Rethinking refugee policy in a changing world*.

durée de déplacement moyenne d'un.e réfugié.e est de 17 ans : on est donc loin d'une situation temporaire⁶¹. Parekh explique comment les injustices et les violations des droits fondamentaux se déroulant dans les camps de réfugié.es – et aggravées par les politiques de confinement – ont été invisibilisées dans le discours philosophique :

[N]ormative philosophical analysis, with its emphasis on the ethics of admissions, provides an insufficient moral analysis of our obligations to refugees. The failure of the international community to step in and assume the responsibilities for the displaced in lieu of states means that we can no longer take for granted that a refusal to admit refugees means that some other solutions will be found⁶².

Parekh donne une explication historique à la prévalence des politiques de confinement. Au lendemain de la seconde guerre mondiale, la politique privilégiée par l'ONU est la réinstallation. Cette préférence s'explique entre autres par le contexte géopolitique de guerre froide, où les pays des blocs opposés ont intérêt à accueillir des réfugié.es fuyant la persécution politique du camp adverse. Mais à la fin de la guerre froide, les transformations géopolitiques et migratoires changent la donne. La réinstallation laisse alors place, dans les politiques du HCR, au rapatriement, qui consiste à permettre un retour volontaire et sécuritaire dans le pays d'origine. On avance que le lien entre un individu et son État est moralement significatif et devrait donc être rétabli lorsque faire se peut. Est également affirmé que les politiques de réinstallation déresponsabilisent les États à l'origine des déplacements forcés.

Toutefois, ce changement de politique provient également de la menace perçue par les États occidentaux face à l'augmentation des migrations Sud-Nord. Un but implicite est donc de contrôler et de contenir les populations déplacées : c'est le début des approches sécuritaires face aux réfugié.es. L'idée que le rapatriement est la meilleure solution devient alors la légitimation sous-jacente de politiques de confinement dans des camps, et justifie également d'essayer de garder les réfugié.es loin des territoires occidentaux ; le tout faciliterait l'intervention humanitaire en attendant que le rapatriement soit possible. Or,

⁶¹ Parekh, S. (2016), *Refugees and the ethics of forced displacement*, p. 5.

⁶² *Ibid.*, p. 78.

celui-ci nécessite que les circonstances ayant mené au déplacement soient résolues et que la situation soit stabilisée, ce qui est rarement le cas.

Cette situation a donné lieu à ce que Parekh appelle une solution *de facto* : le confinement dans des camps de réfugié.es. Sans être considérée explicitement comme telle par le HCR, c'est elle qui s'est imposée dans les politiques internationales. Or, loin de permettre la protection des réfugié.es de façon appropriée, elle les place en fait souvent dans des conditions de vie précaires et insalubres, bref, moralement inacceptables. Ainsi, il ne suffit pas de déterminer quel.les réfugié.es seront accueilli.es ; il faut aussi questionner nos obligations face à tous.tes ceux et celles qui ne le seront pas.

2.1.2 Frontières et déplacements

Outre les réfugié.es vivant dans les camps ou en milieu urbain, on peut également s'étonner du manque d'attention des philosophes envers les tragédies migratoires pendant les trajets, régulièrement relayées dans les médias. Notons qu'au cours de la seule année 2020, au moins 900 personnes tentant de rejoindre l'Europe se sont noyées en Méditerranée⁶³. En fait, ces exemples sont mobilisés afin de souligner la nécessité de venir en aide aux réfugié.es en les accueillant davantage (et dans les discussions autour du principe de non-refoulement), c'est-à-dire autour de la première crise des réfugié.es. Toutefois, il semble que cette situation permette une analyse complémentaire, plus critique.

Certaines politiques et stratégies nationales et européennes, incluant par exemple l'érection de murs aux frontières terrestres, la gestion des frontières en mer ou encore les accords sur les pays tiers sûrs, sont accusées d'avoir pour but d'éviter l'afflux des réfugié.es aux frontières européennes aux dépens des exigences du droit international – le tout sous couvert de protection des réfugié.es, de motifs sécuritaires et de gestion des flux irréguliers. En effet, le principe de non-refoulement dans sa version la plus restreinte n'oblige les États à entendre les demandeur.euses d'asile qu'une fois qu'ils se présentent sur son territoire. Si cela permet aux réfugié.es de rester (au moins temporairement) sur le territoire même s'ils y sont entrés de façon irrégulière, il ne garantit aucun accès au territoire en premier lieu.

⁶³ International Organisation for Migration (2020), « Devastating shipwreck off Libya claims more than 70 Lives: IOM ».

Certains États érigent donc des frontières physiques – des murs de barbelés, par exemple – afin d’empêcher les demandeur.euses d’asile d’avoir accès au territoire et donc d’éviter d’avoir à traiter les demandes : « *La pose de barbelés aux frontières atteste de la volonté, de la part de certains États membres [de l’Union Européenne], d’empêcher les migrants d’accéder à leur territoire pour y introduire une demande qui les rendrait débiteurs d’une obligation de traitement de l’assistance sollicitée* »⁶⁴. C’est par exemple le cas de l’Espagne, de la Grèce, de la Bulgarie ou de la Hongrie. D’autres se dotent de stratégies dites de déterritorialisation des contrôles frontaliers, ce qui permet de refouler les réfugié.es avant qu’ils aient atteint le territoire, et donc de contourner les obligations du non-refoulement. L’Europe a également coordonné des opérations maritimes – notamment les opérations de Frontex⁶⁵ – dont le rôle de sauvetage en mer se confond avec la fonction sécuritaire de contrôle des migrations irrégulières.

Ces mesures, qui témoignent d’un climat anti-migrant.es sous couvert de discours sécuritaire, ont effectivement pour conséquence de rendre plus difficile pour les migrant.es (parmi lesquels peuvent se trouver des réfugié.es) l’accès au territoire. Il est toutefois illusoire de penser que cette fermeture des frontières pourrait permettre de contenir les flux migratoires du XXI^{ème} siècle. En entrevue, Catherine Wihtol de Wenden, directrice de recherche au CNRS et spécialiste des migrations affirme :

Les stratégies de contournement se multiplient, malgré l’agence européenne Frontex. Les migrants ont réinventé la route de l’ex-Yougoslavie, de la Turquie à la Serbie via la Grèce et la Macédoine. Chaque fois qu’on ferme une porte, une autre s’ouvre⁶⁶.

Ainsi, la fermeture physique des frontières, en plus de nuire à l’effet utile du principe de non-refoulement et au droit de demander l’asile, expose également les migrant.es à une quantité de violations de droits humains. Elle les incite en effet à emprunter des passages de plus en plus périlleux, par exemple des routes maritimes dangereuses, et les conduit à avoir recours à des passeurs, ce qui les expose au risque du trafic humain. Quoiqu’elles n’aillent

⁶⁴ Ancelin, J. *et al.* (2018), « Le principe de non-refoulement et l’Union Européenne à l’épreuve de la crise syrienne ».

⁶⁵ Frontex (contraction de frontières extérieures) est l’Agence européenne de garde-frontières et de garde-côtes.

⁶⁶ L’Express, (2015), « Migrants : Un continent fermé est un continent qui meurt ».

donc pas forcément directement à l'encontre du droit, puisqu'elles relèvent de la souveraineté fondamentale des États, les politiques de fermeture des frontières ont pour effet une détérioration grandissante des droits humains. Or, ces politiques ne sont pas ou peu examinées par les philosophes politiques, bien qu'elles soient caractéristiques du régime contemporain des réfugié.es. En somme, le danger des routes migratoires est perçu comme naturel ou inévitable, alors qu'une analyse critique montre qu'il est structurel et alimenté par les politiques sécuritaires des pays occidentaux.

2.1.3 Angle mort sur les dimensions genrées des politiques d'asile

Cette concentration presque exclusive sur l'éthique de l'admission, au dépit de la « deuxième crise », n'est pas le seul angle mort des discussions de la théorie libérale en philosophie de l'asile. Par exemple, alors que la question du genre, si elle est parfois mentionnée, ne leur est jamais centrale, une analyse féministe montre que les femmes font face à des obstacles spécifiques au cours de leurs parcours migratoires, par exemple en raison de leurs situations familiales ou encore d'inégalités économiques. En effet, les persécutions sur la base du genre ne sont pas reconnues textuellement dans la Convention ; les États peuvent faire le choix de les considérer comme des motifs légitimes de demandes d'asile, mais cela reste à leur discrétion. De plus, les violences et discrimination spécifiquement vécues par les femmes sont souvent moins reconnues comme des persécutions.

En effet, comme le souligne Jane Freedman, la distinction traditionnelle entre le public et le privé conduit à ignorer les oppressions vécues par les femmes, souvent perpétrées au sein de la famille ou de la communauté – mariage forcé, mutilations génitales, violences à caractère sexuel et viol en temps de conflit⁶⁷. Elle empêche aussi de reconnaître le caractère éminemment politique de certaines activités menées par des femmes, comme le travail de *care* pour la communauté, les rôles de messagères, ou encore la résistance à des normes venant réprimer l'autonomie corporelle et reproductrice des femmes.

Les femmes rencontrent également des obstacles au cours du processus de demande d'asile. Par exemple, certains pays encouragent ou forcent les couples mariés à faire une

⁶⁷ Freedman, J. (2008), « Women's right to asylum : Protecting the rights of female asylum seekers in Europe ? ».

demande conjointe, ce qui engendre une multiplicité de problème notamment au regard de leur agentivité et de leur autonomie. Il est souvent demandé aux demandeuses d’asile de témoigner de persécutions liées au genre auprès d’hommes : non seulement c’est très difficile pour beaucoup d’entre elles, pour des raisons sociales et psychologiques, mais en plus les réactions des fonctionnaires peuvent être de minimiser les traumatismes vécus, qui incluent bien souvent des violences à caractère sexuel. Finalement, Freedman souligne que les demandeuses d’asile portent souvent un fardeau de la preuve plus élevé que les hommes. Les témoignages de femmes suscitent davantage de scepticisme chez les fonctionnaires et juges en charge d’évaluer leurs dossiers, et ce malgré la mise en place éparpillée et sporadiques de mesure visant à prendre en compte les oppressions liées au genre [*gender-specific*] dans les politiques d’asile européennes. Cela constitue d’ailleurs une injustice épistémique selon la modalité de l’injustice testimoniale, telle que conceptualisée par Miranda Fricker, dans la mesure où les témoignages des femmes sont affectés par un déficit de crédibilité dû à des préjugés à l’égard de leur groupe social (ici, le genre)⁶⁸.

Freedman défend que les accords de Dublin ainsi que les ententes des tiers pays sûrs sont particulièrement détrimentaires pour les femmes⁶⁹. En effet, leurs critères de « sécurité » sont pensés selon les risques de persécutions typiquement encourus par des hommes, au détriment d’une analyse intersectionnelle qui viendrait reconnaître les formes spécifiques de vulnérabilité des femmes. Il se peut alors qu’un pays soit considéré sûr alors qu’il ne l’est pas pour les femmes. C’est d’autant plus le cas que de tels accords supposent que le pays sûr l’est pour tous.tes alors qu’il se peut qu’il ne le soit pas pour une partie de la population (par exemple, les femmes d’un certain groupe ethnique). Finalement, les stratégies de contrôle des flux migratoires, de déterritorialisation et d’externalisation, en causant une hausse du trafic humain, augmentent la vulnérabilité des femmes au trafic et à l’exploitation sexuelle.

⁶⁸ Fricker, M. (2007), *Epistemic injustice: power and the ethics of knowing*.

⁶⁹ Ces accords statuent qu’un.e réfugié.e doit déposer sa demande d’asile dans le premier pays « sécuritaire » qu’il rejoint – s’il continue son parcours et dépose une demande d’asile auprès d’un autre État, ce dernier n’a pas à traiter sa demande et peut le renvoyer vers le pays sûr.

De telles études sont généralement réalisées en sciences sociales et en études migratoires, mais il est rare qu'elles soient mobilisées et étudiées par les philosophes. Il s'agit pourtant d'enjeux de justice, à l'intersection de l'analyse féministe et de l'éthique des relations internationales.

2.2 Responsabilité et connexion à l'échelle globale

Intéressons-nous maintenant à un enjeu plus théorique, déjà abordé dans le premier chapitre : celui de savoir comment penser les responsabilités des citoyen.nes et États du Nord global face aux réfugié.es. Il s'agit là, ce que je défends avec Parekh, d'une autre limite à la philosophie politique libérale contemporaine. Cette dernière nous amène en effet à limiter nos devoirs envers les réfugié.es à un devoir de secours, voir même à un acte de charité surrogatoire. Parekh souligne l'importance de dépasser le « paradigme du sauveur » pour voir comment la participation de tous les États dans le maintien du statu quo, c'est-à-dire dans le régime d'asile, rend ceux-ci responsables de venir en aide aux réfugié.es, et ce non seulement grâce à des politiques d'accueil et de réinstallation, mais également grâce à une restructuration politique.

2.2.1 Cosmopolitisme et communautarisme

En ce qui a trait aux exigences de justice à l'échelle internationale, la philosophie politique se divise grossièrement en deux camps : le communautarisme et le cosmopolitisme⁷⁰. Pour le premier, les exigences de justice existent principalement au sein d'une communauté politique – cela peut aussi prendre la forme d'un nationalisme méthodologique. C'est par exemple la position de Walzer. Les cosmopolitistes, eux, affirment que les frontières politiques ne sont pas moralement pertinentes : elles sont des constructions arbitraires qui ne devraient pas limiter nos obligations morales. Nous n'avons pas moins d'obligations envers les étranger.ères qu'envers nos co-citoyen.nes. Les communautarien.nes objectent à cela que même si les communautés politiques sont des

⁷⁰ Cette dichotomie ne rend pas compte de toutes les déclinaisons qui existent en philosophie politique et se sont multipliées au cours des dernières décennies : réalisme, idéalisme, étatisme, nationalisme, etc. Par exemple, le cosmopolitisme peut promouvoir un gouvernement mondial ou bien lui préférer une gouvernance globale sans gouvernement mondial. Cette opposition est donc à prendre avec prudence. Néanmoins, j'ai décidé de la conserver pour mettre en relief le dilemme théorique que posent les obligations éthiques envers étranger.ères.

construits historiques, elles créent tout de même des exigences de justice entre les individus. L'appartenance à une communauté crée des liens sociaux entre co-citoyen.nes qui sont moralement pertinents.

La position communautarienne met de l'avant une intuition morale importante : il est plausible qu'il y soit prioritaire de rectifier les injustices au sein de sa propre communauté politique. Il est important de prendre en compte les contextes sociaux et politiques pour penser les exigences de justice. Mais elle amène alors à considérer que nous n'avons pas d'obligations de justice envers les réfugié.es (ou envers la pauvreté globale), et que leur venir en aide relève du surérogatoire. Les cosmopolitistes semblent donc avoir raison lorsqu'ils veulent étendre la sphère de la justice à l'échelle globale. Comment alors réconcilier ces deux intuitions importantes ?

Dans *Responsibility for Justice*, Iris Marion Young cherche à rendre compte des exigences de justice à l'échelle mondiale en dépassant les limites respectives de ces deux théories⁷¹. Elle adopte une approche relationnelle de la justice, selon laquelle les exigences de justice naissent des processus sociaux qui connectent les personnes entre elles. Ainsi, l'appartenance à une communauté politique est moralement pertinente dans la mesure où elle crée une connexion entre les individus. Toutefois, Young relève que d'autres processus sociaux, par exemple économiques, contribuent aussi aux connexions du monde social et créent ainsi des obligations de justice. Ainsi, dans un contexte de crises migratoires, la théorie de Young permet de penser des exigences de justice qui dépassent les frontières tout en s'inscrivant dans les structures spécifiques du monde réel.

2.2.2 La crise des réfugié.es comme injustice structurelle

Pour Parekh, la philosophie politique contemporaine manque d'outils pour théoriser la *responsabilité* envers les réfugié.es. En effet, le concept classique de responsabilité est celui de la responsabilité *causale*, c'est-à-dire qu'un agent.e moral.e est responsable de venir en aide à une personne ou un groupe de personnes en détresse s'il a causé leur situation. Cette conception de la responsabilité est fortement liée à une notion de blâme ou de culpabilité morale. Or, les acteurs ayant causé le déplacement forcé des réfugié.es en les persécutant (ou

⁷¹ Young, I. M. (2011), *Responsibility for Justice*.

ne les protégeant pas) sont justement ceux qui ne leur viendront pas en aide, c'est-à-dire leurs pays d'origine. Les États du Nord global (et les autres membres de la communauté internationale) ne peuvent que très rarement être considérés comme responsables en ce sens. C'est pour cela, affirme Parekh, que tant les philosophes que les États considèrent généralement que venir en aide aux réfugié.es relève du domaine du surérogatoire, c'est-à-dire de la charité et non de la justice. Dans *The Ethics of Forced Displacement*, Parekh mobilise trois conceptions alternatives de la responsabilité pour remédier à ce problème : le devoir négatif de ne pas causer de tort de Thomas Pogge, la responsabilité rémédiale telle que théorisée par Miller, et le modèle de connexion sociale de responsabilité de Young. Dans *No Refuge*, elle reprend cette analyse en se concentrant cette fois sur la façon dont la théorie de Young peut s'appliquer aux crises des réfugié.es.

Parekh reformule en *responsabilité* le *devoir négatif de cesser de contribuer aux injustices* de Pogge⁷². Pour Pogge, les États occidentaux participent et profitent d'un ordre économique mondial qui nuit aux pays plus pauvres. La pauvreté mondiale n'est pas entièrement, ni même peut-être principalement, causée par l'incompétence des États, mais bien par une interdépendance économique à l'échelle mondiale. Les États qui en profitent ont donc le devoir de cesser de participer à cet ordre économique – devoir négatif, mais très exigeant. Parekh retient deux éléments importants pour les appliquer aux déplacements forcés :

Pogge sets the foundation for thinking of global responsibility as rooted in global interdependence, a crucial step for understanding responsibility for global displacement, as I argue below. But equally important, Pogge demonstrates the importance of connecting responsibility to those who *benefit* from injustice⁷³.

Elle mobilise également la distinction entre *responsabilité causale* et *responsabilité rémédiale* de Miller. Pour ce dernier, une situation problématique ou injuste peut être la responsabilité (rémédiale) d'un.e agent.e sans que celui-ci l'ait causée⁷⁴. En partant d'un constat d'injustice, en particulier lorsqu'il semble difficile d'identifier clairement un.e

⁷² Pogge, T. (2008), *World poverty and human rights*.

⁷³ Parekh, S. (2016), *Refugees and the ethics of forced displacement*, p. 108.

⁷⁴ Miller, D. (2007), *National responsibility and Global Justice*.

coupable ou un.e responsable, on se demande si certain.es agent.es moraux.ales sont en mesure de remédier à la situation. Ensuite, on assigne cette responsabilité en fonction de la *connexion* à cette injustice – par exemple, si on en profite, ou si on est dans une situation de privilège par rapport à celle-ci. Pour Parekh, Miller nous permet d'élargir la façon dont on pense à notre connexion avec le régime des réfugié.es :

Once we move away from outcome responsibility from refugee situations, we can attend to the subtler ways that we are connected to the phenomenon of global displacement and the injustices around warehousing and human rights violations, and see the ways in which these connections ground responsibility⁷⁵.

Finalement, dans *Responsibility for Justice*, Young distingue les injustices interactionnelles, qui correspondent au concept classique de responsabilité comme blâme, des injustices structurelles⁷⁶. Ces dernières surviennent lorsqu'un groupe est vulnérable à l'oppression et la domination en raison des structures sociales. Il n'est donc pas nécessaire qu'il y ait un.e agent.e mal intentionné.e qui cause délibérément du tort à ces groupes ; l'injustice est ici le fruit des actions combinées des individus et des institutions, en accord avec les normes sociales, et sans volonté – parfois même sans conscience – d'opprimer. Pour Parekh, le confinement dans les camps de réfugié.es présente les caractéristiques de l'injustice structurelle :

[W]e can say that mass displacement and encampment are predictable features of a system of sovereign states where people are forced to leave for various reasons but have no right to entrance in any other country. [...] the problem is not primarily the result of malicious policy or cruel intentions of any one state or the HCR. Rather, we can see it as the *outcome* of many different states acting in accordance with their own specific goals around immigration and economic displacement⁷⁷.

Il faut alors admettre que même si personne ne commet d'action spécifique et volontaire pour placer les réfugié.es dans cette situation, cela ne signifie pas qu'il s'agisse de simple malchance⁷⁸. Les structures et conditions d'arrière-plan [*background conditions*] des

⁷⁵ Parekh, S. (2016), *Refugees and the ethics of forced displacement*, p. 124.

⁷⁶ Young, I. M. (2011), *Responsibility for Justice*.

⁷⁷ Parekh, S. (2016), *Refugees and the ethics of forced displacement*, p. 112.

⁷⁸ Cela ne signifie pas qu'il n'y a pas des torts commis et des coupables clairement identifiables et moralement, comme par exemple les politiques de séparation des familles par l'agence ICE aux États-

actions des États perpétuent des injustices. Il ne suffit pas de chercher des coupables ou d'évaluer la permissibilité des actions individuelles d'acteurs internationaux, comme le droit d'exclure ou les critères légitimes d'admission. Il faut aussi remettre en question les structures mêmes du système international et du régime des réfugiés.

À partir de cette théorisation des injustices structurelles, Young propose une conception alternative de la responsabilité, qu'elle appelle *modèle de connexion sociale de responsabilité*. Elle lui donne cinq caractéristiques en opposition au modèle classique de responsabilité comme blâme. D'abord, il ne cherche pas à isoler les personnes responsables pour en absoudre d'autres. Par exemple, le fait que certaines personnes soient coupables d'abus ou d'exploitation, ne signifie pas que l'on ne puisse tenir responsable d'autres acteurs participant aux injustices structurelles – comme les États souverains. Deuxièmement, le modèle de connexion sociale porte un regard critique sur le contexte. Dans un modèle d'imputabilité et causalité directe, la personne responsable ou fautive a agi à l'encontre des règles et lois, par exemple dans le cas d'une violation du principe de non-refoulement. Au contraire, les injustices structurelles sont engendrées par l'action conjointe d'acteurs dans le respect des normes ou des lois. Le modèle de connexion sociale ne doit donc pas chercher à identifier les déviations des règles mais quelles règles créent, à l'insu de ceux qui les suivent, des injustices. Troisièmement, cette conception de la responsabilité n'est pas tournée vers le passé, mais est prospective [*forward-looking*] : le but est d'enjoindre les personnes à observer critiqueusement comment leurs actions participent à des structures qui créent l'injustice, dans le but de changer. Quatrièmement, la responsabilité qui découle de ce modèle est toujours collective et partagée. Finalement, la responsabilité du modèle de connexion sociale appelle à une résolution par des moyens collectifs et non individuels, et en ce sens est toujours politique. En effet, résoudre des injustices structurelles requiert des changements structurels que personne n'a la capacité d'engendrer seul. Ils doivent être engagés par des actions collectives. Cette responsabilité est *collective* et *politique* en raison des types d'actions et de changements requis, et non pas pour évacuer toute réflexion sur la participation

Unis, ou encore les violations de principe de non-refoulement. Les deux sortes d'injustice sont compatibles et coexistent bien souvent. Mais l'existence d'injustices interactionnelles ne peut pas être un prétexte pour faire l'économie de l'examen des injustices structurelles.

individuelle aux structures injustes et sur la responsabilité que chaque individu pourra assumer⁷⁹.

Ce modèle ne permet pas de façon très précise de penser à sa responsabilité et de déterminer ce qui est exigé de chaque agent.e. Alors que chacun d'entre nous participe à une multitude de structures injustes et qu'il sera impossible de contribuer à l'entièreté des changements structurels requis, comment décider des structures injustes auxquelles s'attaquer en priorité ? Et quelle quantité d'efforts, voire de sacrifices, appelle cette responsabilité ? Young laisse volontairement une marge discrétionnaire pour permettre une analyse contextuelle et pour reconnaître la complexité des exigences de la responsabilité. Ainsi, il reviendra à chaque individu d'évaluer ce qu'il peut et doit faire selon les circonstances – quoique cette évaluation soit sujette à la critique par les pair.es, en particulier du fait du caractère social des responsabilités.

Le concept youngien d'injustice structurelle appelle à remettre en cause le système de souveraineté et de frontières fermées qui est accepté comme prémisse dans l'éthique de l'admission. Plus encore, il permet de mettre de l'avant la dimension *injuste* du régime des réfugié.es. Il permet finalement d'assigner une responsabilité à l'ensemble des agent.es qui y participent.

Le but de cet exercice est d'offrir, à travers ces conceptions alternatives de la responsabilité, des outils normatifs pour prendre au sérieux la responsabilité des citoyen.nes des États du Nord global – non seulement d'admettre quelques réfugié.es, mais aussi de transformer le régime d'asile lui-même. En effet, la prévalence de la responsabilité causale a permis aux philosophes (et à la communauté internationale) de ne pas faire ce travail, de continuer de réduire les obligations envers les réfugié.es à un simple devoir de secours, et d'ignorer le confinement des réfugié.es dans les camps. L'élément clé, pour Parekh, est de repenser la *connexion* entre les réfugié.es en détresse et les États occidentaux (et leurs citoyen.nes), en soulignant notamment la façon dont ceux-ci profitent et participent aux structures injustes qui mettent les réfugié.es dans une position de vulnérabilité. Là où le communautarisme et le cosmopolitisme se heurtent à des limitations importantes, une

⁷⁹ Young, I. M. (2011), *Responsibility for Justice*, p. 105-111.

théorie comme celle de Young permet de rendre compte des connexions sociales, politiques et économiques qui relient les individus à travers le monde, et qui créent des exigences de justice à l'échelle globale sans être universaliste pour autant.

2.3 Problèmes épistémologiques et méthodologiques

Dans cette section, je vais formuler une critique d'ordre épistémologique et méthodologique à la philosophie politique libérale : les angles morts relevés jusqu'à présent sont des effets prévisibles de la posture épistémologique des philosophes lorsqu'ils et elles s'intéressent à la question de l'asile. Premièrement, les angles morts relevés dans la première section de ce chapitre sont, en partie, le résultat de l'absence de considérations empiriques dans l'entreprise philosophique. Deuxièmement, l'absence de perspectives de réfugié.es dans le discours philosophique favorise la création d'un « nous » face à un « eux », et contribue à elle aussi à créer des angles morts importants. Cette exclusion tend à invisibiliser les réfugié.es et à nier leur expertise, au risque de conduire à adopter une posture paternaliste à leur égard. Enfin, je vais critiquer le fait que certaines structures du monde sont très souvent présumées par les philosophes, alors qu'elles mériteraient d'être remises en question. Ce dernier point fait écho avec le débat sur les théories idéale et non-idéale, qui fera l'objet de ma conclusion.

2.3.1 Pourquoi le manque de considération empirique pose un problème.

Nous avons vu, dans la première section, plusieurs angles morts de la philosophie contemporaine de l'asile : l'absence d'attention portée aux conditions de vie dans les camps de réfugié.es et dans les milieux urbains, aux dynamiques d'exclusion des réfugié.es engendrées par les politiques frontalières des États souverains, et finalement l'absence d'analyses visant à dégager la façon dont le régime contemporain des réfugié.es peut entraîner des injustices à l'égard de certains groupes, notamment les femmes. J'affirme que ces angles morts sont dus au fait que les philosophes ne mobilisent pas beaucoup de faits ou de recherches empiriques – et ne sont, dans bien des cas, pas formés pour le faire adéquatement, comme le souligne Carens⁸⁰. Par exemple, Parekh explique le manque d'attention envers le confinement dans les camps de réfugié.es par l'hypothèse erronée que

⁸⁰ Carens, J. (2019), « On the relationship between normative claims and empirical realities in immigration ».

le déplacement est une situation temporaire, et que les réfugié.es qui sont refusé.es quelque part trouveront bien une protection ailleurs – ce qui est contredit par les données du monde contemporains⁸¹.

Or, ces angles morts peuvent poser des problèmes importants. Par exemple, les effets concrets des choix politiques en matière de protection des réfugié.es et de contrôle des frontières, comme la vulnérabilité face au trafic sexuel ou la perte d'autonomie des demandeuses d'asile, n'entrent pas ou presque dans les considérations des philosophes politiques s'intéressant à l'éthique de l'admission. Or, il est risqué de défendre des positions de principe visant à informer des choix politiques sans prendre en considération le fossé qui peut se créer entre la théorie et la pratique. Ce manque de considération envers les effets concrets des politiques ne peut pas se justifier par le fait que les philosophes politiques ne s'intéressent qu'aux questions de principes, puisque comme le souligne Carens, un des buts de la philosophie normative n'est pas de rester dans la tour d'ivoire des philosophes mais ultimement d'avoir un impact sur les choix politiques des dirigeant.es et institutions⁸². Ainsi, une méthodologie qui passe outre certains faits empiriques importants, fait courir le risque aux philosophes d'ignorer les effets délétères que les principes défendus pourraient avoir concrètement sur la vie des personnes concernées. On pense par exemple à une défense du critère de persécution sans considération pour le fait que ce dernier peut empêcher les femmes d'avoir accès à la protection du régime d'asile. Au mieux, ce fossé affecte la pertinence de ces arguments. Au pire, cela les rend dangereux, puisqu'ils risquent de nuire à leur insu à la vie des femmes réfugiées.

Un autre danger de ce manque d'attention envers les données empiriques est d'ignorer que certains arguments, amenés « naïvement » dans la discussion, pourraient en fait alimenter certains discours anti-réfugié.es, justifier des politiques qui leur seraient défavorables, et ultimement nuire à leur situation. Par exemple, on a vu dans le premier chapitre que les philosophes prennent position quant à l'admissibilité des politiques d'exclusion, dans une tentative de balancer deux principes normatifs admis : la souveraineté

⁸¹ Parekh, S. (2016), *Refugees and the Ethics of forced displacement*, p. 2-3.

⁸² Carens, J. (2019), « On the relationship between normative claims and empirical realities in immigration ».

des États et le devoir de venir en aide aux réfugié.es. Sarah Fine nous met en garde contre le danger de tels arguments :

Yet for a political philosopher to specify whether, when and how states and other agents may prioritize their interests over those of refugees still requires them to have a good deal of working knowledge about the predicament of refugees, in the manner detailed above, because how could we make those sorts of judgements without an understanding of what this might mean for people in practice ?⁸³

Ainsi, Fine est méfiante face à une approche philosophique qui voit les questions d'asile et d'admission comme des casse-têtes théoriques à résoudre. Les crises des réfugié.es sont un sujet complexe et incarné : des millions de vie sont en jeu. Une approche purement normative, axée sur les principes à appliquer, n'est pas suffisante. Il est impératif d'avoir recours aux travaux des chercheur.euses en études des migrations, intégrer les témoignages des réfugié.es : « Because how can we identify principles that are supposed to apply in this case unless we have a good understanding of the nature of the case⁸⁴ » ? Cela ne signifie pas que les philosophes doivent s'abstenir de produire des arguments normatifs sur l'asile, mais plutôt qu'une prudence méthodologique est de mise. Il faut veiller à intégrer des considérations empiriques afin de construire des arguments normatifs pertinents et adéquats sur le régime des réfugié.es.

2.3.2 La construction d'un « nous » face aux crises des réfugié.es

On a vu que Parekh explique le manque d'attention envers les camps de réfugié.es par des hypothèses erronées sur le fonctionnement du régime d'asile contemporain. L'idée que le déplacement est temporaire et que les populations déplacées seront secourues par un acteur ou un autre, pour elle, explique la prévalence de l'éthique de l'admission. Or, on peut compléter cette explication par un autre élément. En effet, cette concentration sur l'éthique de l'admission est également dû au fait que la philosophie politique, malgré son objectif de neutralité et d'universalité lorsqu'elle traite des questions de principes, est résolument située. Les questions qui préoccupent les philosophes, en effet, manifestent leur

⁸³ Fine, S. (2020), « Refugees and the limits of political philosophy ».

⁸⁴ *Ibid.*

positionnalité – celle d'un « nous » face à « eux ». Que pouvons-*nous* faire face aux réfugié.es ?
Fine écrit :

It appears that many of the people dominating the academic discussion do not have direct experience in being refugees, or forced displacement, or of living in the countries that are home to over 90 per cent of the world's refugees. We should be aware that this can mean the absence of the voices and perspectives of numerous significant stake-holders, and an amplification of the voices and perspectives of a relatively privileged group. There is a tendency for the “we” to become a kind of shorthand for “we who are not refugees; we who are citizens of countries relocating or resettling refugees; we who have obligations to “them”. But this must not be a one-sided conversation, conducted from the position of just a few regions, standpoints, interests, and preoccupations. For instance, in recent years, much discussion in political philosophy on the subject of refugees has focused on questions about the responsibilities of states – often so-called liberal democratic states – towards refugees, and in particular what constitutes a fair distribution of those responsibilities. Meanwhile, there is very little discussion of internal displacement, even though the global number of internally displaced people far exceeds the number of refugees. Why this focus? In all likelihood, it is because those are the pressing questions from where the most vocal ‘we’ are standing⁸⁵.

On peut donc dire, avec Fine, qu'une construction invisible mais néanmoins présente d'un « nous » dans les travaux philosophiques sur les réfugié.es pose problème. En prenant notre perspective située comme point de départ, on se concentre sur les enjeux qui sont les plus saillants du point de vue des citoyen.nes de pays généralement riches, occidentaux, libéraux. Certes, il peut y avoir de bonnes raisons d'interroger nos responsabilités spécifiques. Par exemple, Parekh souligne qu'elle considère que les pays occidentaux, riches et libéraux ont des obligations particulières face aux réfugié.es – en raison par exemple de leur capacité importante d'aider, de leur attachement revendiqué aux valeurs libérales démocratiques, ou encore de leur participation au régime des réfugié.es⁸⁶. Incluant dans ce « nous » ces pays et leurs citoyen.nes, elle tente de déterminer ce que *nous* devons aux réfugié.es, et ce que *nous* devons faire pour leur venir en aide. Toutefois, cela ne se fait pas aux dépends de l'expérience

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ Parekh, S. (2020), *No refuge*, p. 14. Cette ligne argumentative est également défendue par Carens dans *The Ethics of Immigration* (2013).

vécue par les réfugié.es. En effet, l'utilisation du « nous », dans ce contexte, n'est pas le point de départ qui vient déterminer notre façon d'identifier les problèmes du régime des réfugié.es. Il prend simplement sa place dans les considérations sur la réponse juste.

On peut également appliquer cet argument aux discussions sur la définition des réfugié.es. Certain.es philosophes, par exemple Walzer, prennent comme point de départ, pour définir ce qu'est un.e réfugié.e, l'idée qu'un.e réfugié.e est quelqu'un à qui *nous devons accorder l'asile*. Ce point de départ laisse largement de l'espace, ensuite, pour des débats et discussions : à qui devons-nous accorder l'asile, et pourquoi ? Ne s'agit-il que des personnes persécutées ? S'agit-il de tous ceux qui ne peuvent être aidés autrement ? Ces questions sont importantes ; mais les prendre comme point de départ contribue au problème souligné par Parekh. Cela conduit à ignorer la majorité des personnes déplacées de force qui ne bénéficieront jamais de l'asile. De plus, cela reproduit une certaine circularité argumentaire, selon laquelle nous devons l'asile à un individu puisque nous avons décidé que c'est un.e réfugié.e, et nous sommes dispensé.es de penser à nos obligations envers ceux que nous avons le droit de ne pas accueillir – puisqu'ils ne sont pas des réfugié.es, nous n'avons pas d'obligation envers eux. Ainsi, il nous semble qu'il serait préférable, plutôt que de partir d'une perspective unilatéralement ancrée dans notre position sociale et politique, d'inclure des perspectives de réfugié.es dans l'ensemble de nos considérations en philosophie de l'asile, y compris pour élaborer une définition du ou de la réfugié.e.

L'absence de prise en considération des perspectives de réfugié.es crée donc des angles morts dans nos enquêtes philosophiques. Par ailleurs, elle amène aussi à un effacement et à une invisibilisation des réfugié.es, qui à son tour nous met à risque de faire preuve de paternalisme. Ce paternalisme se manifeste lorsque l'on fait des recommandations concernant la meilleure façon de venir en aide aux réfugié.es, sans considérer toutefois leurs perspectives, valeurs et préférences. Pourtant, les réfugié.es sont dans une position épistémique privilégiée, en raison de leur expérience vécue, pour identifier les problèmes saillants du régime des réfugié.es⁸⁷. Cela rejoint, encore une fois, le travail de Young, pour qui

⁸⁷ Catala, A. (2015), « Democracy, trust and epistemic justice ».

les personnes victimes d'injustices structurelles participent de la responsabilité collective de rectifier celles-ci en raison justement de cette expertise :

It is [the victims of injustice] who know the most about the harms they suffer, and thus it is up to them, though not them alone, to broadcast their situation and call it injustice. Unless the victims themselves are involved in ameliorative efforts, well-meaning outsiders may inadvertently harm them in a different way, or set reforms going in unproductive directions⁸⁸.

Soulignons enfin que cet enjeu d'ordre épistémique est lié à celui de la responsabilité étudié plus tôt. En effet, dans un paradigme humanitaire selon lequel les acteurs de la communauté internationale n'ont pas véritablement de responsabilité vis-à-vis des réfugié.es, mais prennent simplement un rôle de « sauveurs » face à la détresse de ces dernier.ères, il est plus facilement justifiable que ces acteurs soient en contrôle des paramètres du « sauvetage ». Après tout, leur intervention est de l'ordre du surrogatoire : « They have not caused the refugees to come into harm's way but are merely stepping in to help⁸⁹ ». De plus, il ne s'agit, toujours selon cette perspective, que de remédier au danger immédiat qui menace les réfugié.es : il peut donc paraître facile de déterminer les actions et solutions à mettre en place, et légitime de privilégier les préférences des États à celles des réfugié.es. Au contraire, lorsqu'on considère que les réfugié.es sont les victimes d'un système injuste dont les États sont responsables, il devient d'autant plus important de prendre en compte leurs besoins et préférences, telles qu'ils les mettent eux-mêmes de l'avant. En somme, le paradigme humanitaire de « sauvetage » nous met à risque de perpétuer une forme de paternalisme, tandis que le paradigme d'injustice place des balises plus solides pour éviter cet écueil.

2.3.3 Un monde non-idéal : quelles structures doit-on prendre pour acquises ?

Le dernier problème que je soulèverai est d'ordre méthodologique. Prenant encore une fois pour appui les travaux de Fine et Parekh, je défends que certaines structures du monde sont généralement acceptées et présupposées par des philosophes alors qu'elles

⁸⁸ Young, I. M. (2011), *Responsibility for Justice*, p. 146.

⁸⁹ Parekh, S. (2020), *No refuge*, p. 18.

devraient être remises en question : c'est le cas par exemple de la quantité limitée de l'asile [*short supply of asylum*], de la souveraineté étatique et de la fermeture des frontières.

Une des questions que doivent se poser les philosophes politiques, notamment (mais pas uniquement) en philosophie de la migration, concerne le point de départ de la réflexion. Quels sont les éléments du monde que l'on doit prendre pour acquis, et lesquels doit-on remettre en question ? Par exemple, les premiers chapitres de son ouvrage *The Ethics of Immigration*, Carens accepte comme présupposé normatif la souveraineté étatique et le droit légitime des États à contrôler les admissions⁹⁰. Puis, dans les derniers chapitres, il met ce présupposé même en question afin d'offrir une défense des frontières ouvertes. Les arguments de philosophie politique peuvent donc se situer à différents niveaux vis-à-vis de la critique des structures existantes. Même s'il défend ultimement que les États libéraux, s'ils veulent être cohérents avec leurs valeurs libérales et démocratiques, ne devraient pas exercer de contrôle sur l'immigration, Carens amène néanmoins des arguments normatifs forts en faveur ou en défaveur de certains critères d'admission.

En philosophie de l'asile, il semble qu'il faille au moins prendre pour point de départ certaines structures du monde. En effet, plusieurs des problèmes soulevés par la crise des réfugié.es ne peuvent qu'être compris dans leur contexte non-idéal – outre le fait que l'existence même des réfugié.es est résolument signe d'un monde non-idéal, il semble difficile de traiter des enjeux d'accueil et d'admission en remettant d'emblée en question la souveraineté des États et le contrôle des frontières. Sans que cela dispense d'être critique face à ces dernières, il s'agit néanmoins d'un point de départ acceptable. Toutefois, certains philosophes vont plus loin et prennent comme point de départ de leurs enquêtes normatives l'idée qu'il y a une limite à la quantité d'individus qui trouveront un refuge (de façon temporaire ou permanente) dans des pays d'accueil. Par exemple, Miller évalue les potentiels critères de sélection des réfugié.es par souci de réalisme. Ainsi, il écrit : « Once we accept that states are justified in establishing limits to the number of refugees they will admit in any given time period, we cannot avoid confronting the selection issue⁹¹ ». Fine répond à cela qu'il est au contraire légitime et même souhaitable de ne pas s'engager dans de tels débats

⁹⁰ Carens, J. (2013), *The ethics of immigrations*.

⁹¹ Miller, D. (2020), « Selecting refugees », p. 99.

en tant que philosophe. D'une part, tel que mentionné plus haut, les arguments avancés pourraient avoir des conséquences négatives en nourrissant des rhétoriques anti-réfugié.es. D'autre part, il ne va pas de soi que l'asile soit bel et bien en quantité limitée. S'il est vrai que la majorité des réfugié.es n'en bénéficieront pas, cela semble être en grande partie le fait d'un manque de volonté politique de la part des États. Il est donc dangereux de construire des arguments normatifs qui acceptent cet état de fait comme s'il était inévitable. Fine écrit :

[I]t seems sensible to fear that taking the under-supply of permanent asylum as a point of departure in our theorizing is unduly conservative and concessive in the face of morally regrettable features of the world as it is now. It may give the false impression that practices and arrangements which could be different are in fact inevitable, while diverting attention away from the hypocrisy, non-compliance and injustices at play⁹².

Ainsi, on peut reprocher à certains philosophes défendant une forme de réalisme, comme Miller, de naturaliser certaines structures du monde tout en ignorant des dynamiques concrètes d'oppression ou d'injustice. Mais ils pourront répondre cela qu'une approche comme celle préconisée par Fine choisit elle aussi de mettre de l'avant certains faits empiriques pour en négliger d'autres. En somme, la question n'est pas de savoir s'il faut considérer des faits empiriques, mais lesquels devront être pris en compte pour l'évaluation normative du régime d'asile. Et si, comme je le défends dans le cadre de ce mémoire, la philosophie politique normative doit être en mesure de guider la pratique, alors les facteurs non-idéaux comme le manque de ressources institutionnelles et motivationnelles doivent être sérieusement pris en considération par les philosophes⁹³.

Toutefois, prendre une distance critique vis-à-vis de certains états de fait du monde pour éviter de les naturaliser, par exemple le fait que l'asile soit une ressource limitée, ne signifie pas les ignorer pour autant. S'il est vrai qu'une restructuration du régime d'asile est sérieusement entravée par le manque de motivation de la communauté internationale et donc, de façon corollaire, par le manque de moyens matériels et financiers, cela ne doit pas empêcher de réfléchir sérieusement aux problèmes éthiques et moraux engendrés par le

⁹² Fine, S. (2020), « Refugees and the limits of political philosophy », p. 13-14.

⁹³ À ce sujet, voir : Chung, R. (2013), « Théorie idéale et non-idéale ».

régime des réfugié.es. En somme, ces limites propre à un monde non-idéal doivent faire partie de la discussion, sans les structurer.

Cela rejoint également une des préoccupations méthodologiques de Carens, qui écrit : « the goal of guiding practice should not be used as an excuse for foreclosing fundamental challenges to the status quo⁹⁴ ». Finalement, on rappellera que Parekh soulève qu'en se concentrant sur l'éthique de l'admission, les philosophes politiques tendent à invisibiliser certaines structures et institutions perpétuant des injustices. C'est donc encore dans le but de rediriger l'attention philosophique vers des enjeux pressants que cette critique méthodologique est formulée.

2.4 Conclusion : théorie idéale et non-idéale

Charles W. Mills, dans son célèbre article « *Ideal theory as ideology* », soulignait notamment qu'il ne suffit pas d'ajouter aux perspectives idéales des considérations spécifiques au genre et aux oppressions envers les femmes⁹⁵. Sa critique de la théorie idéale se situe fondamentalement au niveau méthodologique et épistémologique. De même, si la philosophie éthique et politique a pour ambition de nous aider à identifier nos obligations morales vis-à-vis des réfugié.es, et donc de guider l'élaboration de politiques internationales plus justes, alors elle doit véritablement prendre en compte les épreuves vécues par les réfugié.es – non pas en prenant pour point de départ une définition préconçue du « réfugié », qui tend par exemple à exclure les femmes réfugiées – mais selon une approche ascendante. Et à l'étape suivante, les propositions de solutions face à la crise des réfugié.es ne pourront être adéquates si la réalité empirique de l'oppression ainsi que les effets concrets des structures existantes n'ont pas été suffisamment étudiés.

La tendance des philosophes à étudier le rôle et le fonctionnement théorique et idéal des institutions internationales, et à considérer que leurs échecs en pratique sont secondaires à la théorie, correspond au trait de la théorie idéale qu'est l'idéalisation des institutions sociales : « Fundamental social institutions [...] will therefore be conceptualized in ideal-as-idealized-terms, with little or no sense of how their actual workings may

⁹⁴ Carens, J. (2019), « On the relationship between normative claims and empirical realities in immigration », p. 27.

⁹⁵ Mills, C. W. (2005), « "Ideal theory" as ideology ».

systemically disadvantage women, the poor, or racial minorities⁹⁶ ». Quoiqu'aucun.e chercheur.euse ne nie que les institutions internationales présentent des dysfonctionnements, les conséquences de ces derniers sur les personnes marginalisées ou opprimées (c'est-à-dire, à divers degrés, l'ensemble des réfugié.es) n'occupent pas une place significative dans leurs analyses normatives du régime de protection des réfugié.es et de nos obligations morales envers ceux-ci.

Outre les considérations qui ont été développées dans ce chapitre, il faut également souligner l'importance d'adopter des méthodologies non-idéales, féministes, décoloniales et anti-racistes, pour parler des enjeux migratoires. Comme le souligne Reed-Sandoval :

Some of the issues of greatest concern to many immigrants and immigrant rights activists go unmentioned in this debate, such as racism in immigration enforcement, abuse of female migrants in the domestic realm, a right to remain for undocumented migrants, and birthright citizenship. Particular borders, particular migrant identities, and particular nation-state histories are not engaged in a bottom-up analysis of immigration justice⁹⁷.

Ainsi, de la même façon que la théorie idéale rawlsienne ignore un pan crucial de l'histoire politique américaine, c'est-à-dire l'oppression historique et continue des noir.es⁹⁸, il manque à bien des discussions philosophiques contemporaines sur l'ouverture des frontières et sur l'admission des réfugié.es la façon dont le colonialisme et le racisme continuent de façonner, à travers la mondialisation, les dynamiques migratoires, les relations Nord-Sud, et les pratiques de contrôle de l'immigration. Il s'agit d'un argument supplémentaire pour faire preuve de méfiance envers certaines politiques d'asile qui peuvent paraître adéquate sur le papier mais qui s'inscrivent néanmoins dans la lignée de l'histoire de l'oppression. En somme, il faut être prudent et rejeter une version trop radicale de la théorie idéale, qui voudrait pouvoir identifier les principes de justice vis-à-vis des réfugié.es par la seule abstraction et sans considérer les faits empiriques. Ces derniers sont, au

⁹⁶ *Ibid.*, p. 169.

⁹⁷ Reed-Sandoval, A. (2018), « The new open border debate », p. 21.

⁹⁸ Mills, C. W. (2005), « "Ideal theory" as ideology », p. 179 ; Voir aussi Mills, C. W. (2017), *Black rights/white wrongs : The critique of racial liberalism*.

contraire, essentiels pour rendre compte adéquatement des exigences de justice dans un monde non-idéal.

Ce chapitre visait à montrer l'importance des considérations d'ordre méthodologique en philosophie de l'asile. J'ai identifié trois problèmes principaux qui se retrouvent dans la littérature philosophique contemporaine sur l'asile. Premièrement, j'ai critiqué l'absence de certaines considérations empiriques dans les enquêtes philosophiques, notamment lorsqu'il s'agit de relever des injustices et oppressions particulières. Deuxièmement, j'ai soulevé que sous couvert d'objectivité ou d'impartialité, la philosophie de l'asile est résolument située, et structure les discussions à partir de « notre » perspective, en omettant d'inclure celle des réfugié.es. Finalement, j'ai relevé que toute entreprise philosophique requiert une évaluation critique attentive de certaines structures injustes du monde contemporain. Étant donné la gravité du sujet, les philosophes doivent faire preuve de prudence lorsqu'ils et elles produisent des arguments normatifs qui acceptent, au risque de les naturaliser, les limitations d'un monde non-idéal.

Sans me positionner définitivement dans le débat entre théorie idéale et non-idéale, qui ne fait pas l'objet de ce mémoire, j'ai montré l'importance pour les philosophes de l'asile de s'attarder aux enjeux concrets et incarnés vécus par les réfugié.es. En effet, négliger cette analyse empirique conduit à ignorer certaines injustices, par exemple le confinement dans les camps. L'éthique de l'admission pose des questions cruciales sur le devoir d'accueil, mais ne rend pas compte de l'entière des enjeux de justice qu'amène les déplacements forcés. C'est seulement au travers d'une attention particulière aux faits empiriques, et d'une prise de conscience des limites propre à leur positionnalité, que les philosophes pourront rectifier ces angles morts. En cela, je rejoins les critiques féministes, anti-racistes et décoloniales de la théorie idéale pour formuler des recommandations méthodologiques en faveur d'approches ascendantes. Toutefois, j'ai également mis en garde contre le risque de défendre des positions conservatrices risquant de détériorer la situation des réfugié.es au nom d'un réalisme – il faut donc être prudent dans la sélection des faits empiriques pertinents afin de ne pas commettre de sophisme naturaliste, par exemple au sujet de la fermeture accrue des frontières.

Chapitre 3 : Éthique du *care* et crises des réfugié.es

J'ai montré que lorsque qu'elle essaye d'appréhender les problèmes éthiques liés aux crises des réfugié.es, la philosophie politique libérale rencontre des problèmes théoriques et méthodologiques impliquant des enjeux épistémologiques. D'une part, elle ne permet pas d'établir que les États de la communauté internationale, et les citoyen.nes qu'ils représentent, ont une *responsabilité* envers les réfugié.es. D'autre part, en raison d'un manque de considérations empiriques et de l'approche descendante [*top-down*], elle invisibilise les enjeux vécus par la plupart des réfugié.es – notamment dans les camps de réfugié.es. Dans ce chapitre, je fais appel à l'éthique du *care* pour montrer comment cette dernière peut jeter un éclairage nouveau sur les enjeux éthiques et politiques liés aux crises des réfugié.es. Dans une première section, je présente l'éthique du *care* en en dégageant les éléments clés. Ensuite, je mobilise le concept de *responsabilité relationnelle* tel que théorisé par Tronto : il permet d'établir que les citoyen.nes du Nord global ont des responsabilités envers tous les réfugié.es. Dans une troisième section, je montre le rôle du *care* dans le régime des réfugié.es. Je souligne qu'un cadre théorique du *care* appelle à inclure les perspectives des réfugié.es dans toute considération éthique et philosophique sur le régime d'asile, et en cela appelle à ne pas reproduire les écueils épistémologiques que peut rencontrer la théorie idéale. Finalement, je trace les contours d'une analyse du *care* dans les camps de réfugié.es : elle invite à porter un regard critique sur la structure du régime de protection des réfugié.es dans son ensemble. Le travail humanitaire cache un travail de *care* ; le considérer comme tel permet de rendre compte des besoins des réfugié.es de façon plus complète et plus complexe.

3.1 Une voix différente

La publication en 1982 de l'ouvrage *Une voix différente*, de la psychologue Carol Gilligan, marque le coup d'envoi de l'éthique du *care*⁹⁹. Elle y effectue une critique de la théorie du développement moral de Kohlberg, notamment à travers la relecture d'une étude dans laquelle ce dernier demandait à des enfants de onze ans de résoudre un dilemme moral. Dans ce dernier, un homme nommé Heinz a besoin d'un médicament qu'il n'a pas les moyens

⁹⁹ Gilligan, C. (2008), *Une voix différente : pour une éthique du care*.

de payer pour sauver son épouse mourante, et le pharmacien refuse de baisser le prix. Heinz doit-il voler le médicament ? Gilligan reprend et compare les réponses de deux de ces enfants, Jack et Amy. Pour remédier au dilemme, Jack le construisit comme un conflit entre deux droits, la propriété et la vie, et affirmant la supériorité de la deuxième sur la seconde, répondit en faveur du vol. Selon l'échelle du développement moral, il était en mesure de penser de façon logique et autonome, puisqu'il adoptait « une conception de la justice ancrée dans les conventions acceptées d'un commun accord par la société¹⁰⁰ ». Amy répondit tout à fait différemment : inscrivant le dilemme dans un réseau de relations entre les personnes impliquées, elle « situ[ait] l'origine du problème au niveau du refus de répondre aux besoins d'autrui de la part du pharmacien et non pas au niveau de l'affirmation de ses droits¹⁰¹ ». Inquiète que le vol du médicament ne fasse emprisonner Heinz, ce qui laisserait son épouse seule, elle préconisait un dialogue entre Heinz et le pharmacien pour faire comprendre à ce dernier qu'il devrait donner le remède ou en baisser le prix, convaincue qu'un accord pourrait être atteint. Selon l'échelle de Kohlberg, c'est le signe qu'Amy était moins avancée sur l'échelle du développement moral : contrairement à Jack, elle se trouvait entre les stades 2 et 3 – elle n'avait pas tout à fait dépassé une vision égoïste de la moralité. Elle n'était pas en mesure de faire appel à des concepts abstraits d'éthique et de droit, et puisqu'elle était incapable de préconiser une action directe pour remédier au dilemme, elle se sentait impuissante, vulnérable et dépendante, ce qui était signe d'immaturité de sa part.

Gilligan propose alors de comprendre la réponse d'Amy différemment. Plutôt qu'un retard sur l'échelle du développement moral, la petite fille témoigne en fait d'une façon différente et tout aussi mature de penser la morale, une façon qui met de l'avant les *relations* et les *responsabilités*. Pour Gilligan, Amy considérait que la morale se construit dans un réseau de relations entre des personnes, relations qui doivent être préservées – d'où la tentative d'une résolution du conflit au travers de la communication. Elle témoignait, en somme, d'une éthique du souci ou de la sollicitude. Pour Gilligan, l'échelle du développement moral de Kohlberg permet de rendre compte du raisonnement de Jack, mais échoue complètement à comprendre la finesse et la complexité de celui d'Amy. Les théories morales

¹⁰⁰ Gilligan, C. (2008), *Une voix différente : pour une éthique du care*, p. 52.

¹⁰¹ Gilligan, C. (2008), *Une voix différente : pour une éthique du care*, p. 54.

classiques, appelées aussi *éthiques de la justice*¹⁰² (déontologisme, utilitarisme et éthique de la vertu) n'épuisent pas le domaine de la moralité. La voix morale d'Amy est ainsi devenue emblématique de l'éthique du *care*, au moins dans la première génération de ses théoriciennes. Si l'œuvre de Gilligan a été abondamment critiquée, notamment par des féministes qui y voyaient une essentialisation d'une nature féminine bienveillante, elle permet néanmoins de mettre de l'avant les caractéristiques principales de l'éthique du *care*.

3.1.1 Le *care* comme souci

L'éthique du *care* est plurielle : après Gilligan, elle a été théorisée et développée par de nombreuses philosophes¹⁰³. Malgré les différences qui existent entre chacune de leurs approches, certains éléments théoriques leur sont communs et constituent en cela le noyau dur d'une éthique du *care* : 1) une épistémologie qui souligne comment la morale se déploie dans des contextes particuliers, rejetant ainsi une forme d'universalisme, 2) une ontologie relationnelle qui refuse une conception individualiste des êtres humains pour plutôt affirmer qu'ils se définissent dans un réseau de relation, 3) et finalement l'importance de *l'attention* et du *souci* entre les personnes qui sont dans des relations de *care*, relations qui sont source de responsabilités morales.

Premièrement, comme le manifeste le raisonnement de Amy, une éthique du *care* est contextuelle plutôt qu'universelle. Au lieu d'avoir recours à des principes moraux qui pourront ensuite être appliqués à différents problèmes, l'éthique du *care* part de la situation pour en dégager les normes morales pertinentes. Marie Garrau écrit que :

[Les normes] ne doivent donc pas être conçues comme le produit d'une abstraction opérée par le théoricien, mais être formulées à partir de l'examen des pratiques elles-mêmes et de la considération des attentes normatives de agents, telles qu'elles s'expriment dans leurs discours et leurs manières d'agir et d'interagir¹⁰⁴.

¹⁰² Gilligan fait référence aux éthiques classiques comme des éthiques de la justice pour les opposer au *care* – cette opposition n'est néanmoins plus d'actualité. Plusieurs théoriciennes du *care* ont depuis montré les liens entre *care* et justice, notamment Tronto (un monde vulnérable)

¹⁰³ On peut penser, de façon non-exhaustive, aux travaux de Sarah Ruddick, Joan Tronto, Virginia Held, Eva Kittay, ou bien, en français, Sandra Laugier, Marie Garrau, Sophie Bourgault, Naïma Hamrouni et Pascale Molinier.

¹⁰⁴ Garrau, M. (2014), *Care et attention*, p. 23.

En cela, l'éthique du *care* est une théorie non-idéale. De surcroît, elle refuse le présupposé selon lequel une attitude morale devrait viser l'impartialité et l'universalité : au contraire, elle postule que la morale se développe au travers des relations incarnées entre des personnes. L'éthique du *care* doit alors adopter une épistémologie qui traduit cette contextualité. Cela amène à une revalorisation des émotions : puisqu'elle invite à écouter la façon dont les agents moraux comprennent leurs responsabilités et leurs attentes, elle ne peut se permettre d'évacuer leurs émotions comme l'ont traditionnellement fait les théories éthiques dominantes – elle souligne plutôt leur apport épistémique. Virginia Held explique :

Not all emotion is valued, but in contrast with the dominant rationalist approaches, such emotions as sympathy, empathy, sensitivity and responsiveness are seen as the kind of moral emotions that need to be cultivated not only to help in the implementation of the dictates of reason but also to better ascertain what morality recommends¹⁰⁵.

Comme plusieurs courants féministes, l'éthique du *care* met donc à bas la distinction traditionnelle entre *raison* et *émotions* et accorde une valeur épistémique et morale à ces dernières. Et de fait, le *care* se définit, du moins partiellement, comme un *souci* des autres et une *attention* à leurs besoins – en tant que disposition morale, il ne peut être compris sans références aux émotions¹⁰⁶.

Un autre élément commun à toutes les versions de l'éthique du *care* est l'importance accordée aux *relations*. L'ontologie individualiste libérale, qui prend comme unité sociale des individus indépendants les uns des autres, est considérée comme une fiction. Au contraire, l'éthique du *care* adopte une ontologie relationnelle. Elle part du constat que tous les êtres humains sont interdépendants et développent leur autonomie au travers d'un réseau de relations. C'est pour cette raison qu'elle accorde une importance capitale aux relations qui

¹⁰⁵ Held, V. (2006). *The ethics of care : personal, political, and global*, p. 10.

¹⁰⁶ C'est notamment en raison de la conception du *care* comme disposition que certain.es ont voulu faire un rapprochement entre éthique du *care* et éthique de la vertu. Toutefois, ce rapprochement est limité. Les prochaines sections, qui abordent l'*ontologie relationnelle* de l'éthique du *care* ainsi que le *care* comme pratique, montrent en quoi les deux théories se distinguent. Les éthiques de la vertu conçoivent un agent moral autonome qui peut atteindre un idéal de vertu de façon individuelle, ce qui diffère considérablement des principes théoriques de l'éthique du *care*, pour qui il ne peut y avoir de morale hors des relations incarnées entre les personnes.

forment le tissu de la vie sociale et morale et qu'il est important d'entretenir et de préserver. Ces relations ne sont pas uniformes, comme le souligne Patricia Paperman :

La perspective du *care* suppose que les relations sont toujours déjà là : partielles, distendues, multiples, changeantes, conflictuelles, asymétriques, entre divers types de protagonistes à différentes niveaux. [...] Les relations de *care*, dans leur variété, sont constamment le lieu de tensions et de conflits¹⁰⁷.

Si dans les éthiques de la justice, il n'est pas acceptable de prioriser ses proches face aux étrangers en raison de l'idéal d'impartialité, l'éthique du *care* affirme que les relations sont sources de normativité. Il est donc moralement permmissible de prendre soin, en priorité, des personnes avec qui nous entretenons des relations – nous n'avons pas les mêmes obligations face à nos enfants et aux enfants d'autrui¹⁰⁸. Finalement, en raison de notre interdépendance, nous avons une *responsabilité* envers les personnes avec qui nous sommes en relation : en portant attention, on prend conscience de cette interdépendance et de notre responsabilité envers autrui.

La notion de responsabilité est au cœur de l'éthique du *care*. Puisque nous avons tous besoin d'autrui pour vivre, nous avons en miroir la responsabilité de prendre soin des personnes qui dépendent de nous. Dans *Un monde vulnérable*, Tronto propose que les phases du *care* sont les suivantes : « se soucier de, prendre en charge, prendre soin et recevoir le soin ».¹⁰⁹ Je reviendrai à ces phases plus loin.

C'est dans la deuxième étape que les personnes *reconnaissent* et *prennent charge* leur responsabilité. Ainsi, là où les éthiques de la justice réfléchissent plus souvent en termes de *devoir moral*, l'éthique du *care* envisage plutôt que de notre interdépendance dans le monde naissent les responsabilités de *care*. Tronto préfère la notion de responsabilité à celle d'obligation, en raison de son caractère plus flexible – la responsabilité peut prendre plusieurs formes et dégager davantage de nuances morales que les obligations formelles. Il

¹⁰⁷ Paperman, P. (2015), « Le *care* comme connaissance et comme critique », p. 61.

¹⁰⁸ Ici commence à se dessiner un problème : l'éthique du *care* sera-t-elle en mesure de dépasser une conception particulariste de la morale, ou bien sera-t-elle, en raison de son refus d'impartialité, sujette aux mêmes critiques que les positions communautariennes ? Je reviendrai sur cet enjeu plus loin.

¹⁰⁹ Tronto, J. (2009), *Un monde vulnérable*, p. 147.

s'agit alors d'évaluer qui *répond* aux besoins des autres, et comment. Si l'ampleur et la nature des responsabilités dépendent du contexte et des relations dont elles découlent, il reste que nous sommes tous.les responsables les uns des autres, puisque nous nous construisons dans un réseau de relation et d'interdépendance. Cela dit, cela ne signifie pas pour autant que tout le monde doive prendre soin de tout le monde : il est inapproprié, par exemple, qu'un.e agent.e moral.e prenne en charge les besoins de quelqu'un s'il ou elle n'est pas en mesure de poser des actions dans ce sens.

3.1.2 Le care comme soin

On peut ajouter à cette présentation du *care* comme souci celle du *care* comme soin, ou comme pratique, ce qui nous renvoie aux travaux multidisciplinaires sur le travail du *care*. Si des théoriciennes féministes ont pu reprocher au *care* moral d'essentialiser une nature féminine en les enfermant à nouveau dans des catégories différenciées qu'elles cherchaient généralement à abolir, l'analyse du travail du *care* nous indique qu'il en est tout autrement. Alors, qu'est-ce que le travail du *care* ? Il s'agit des travaux essentiels visant à prendre soin des corps et à maintenir les milieux de vie : travail domestique, soins infirmiers, soins aux personnes âgées et aux enfants, entretien, etc. Ils sont généralement accomplis par des personnes marginalisées – les femmes ont historiquement accompli le travail domestique, mais ce sont surtout les femmes racialisées et immigrantes qui occupent les emplois reliés à ce secteur dans nos sociétés. Ainsi, la perspective du *care* n'est pas liée à une nature féminine essentialisée mais bien relève plutôt du point de vue propre à la position des travailleuses de *care*, déjà marginalisées et d'autant plus subordonnées du fait de la dévalorisation du *care* dans la société.

De nombreuses philosophes et chercheuses féministes ont montré le caractère *invisible* de ces travaux dans l'organisation sociale. Cette invisibilisation vient avec une dévalorisation du *care*, ce qui sert pour Tronto à maintenir les personnes effectuant le travail du *care* dans une position de subordination et à préserver les privilèges des groupes sociaux dominants. En effet, en reléguant ce travail à la sphère domestique et en masquant la dimension fondamentale du *care*, on justifie le manque de reconnaissance (économique mais aussi politique et symbolique) que vivent les travailleurs du *care*. De plus, marginaliser le *care* permet aux plus privilégiés d'ignorer leurs propres dépendances et besoins, bref, leur

vulnérabilité : l'invisibilisation du *care* dans la société vient ainsi renforcer l'idéal d'autonomie libérale. Finalement, les plus privilégiés n'ont pas à *prendre soin* d'autrui et s'imaginent eux-mêmes autonomes. Ils sont alors en mesure d'effectuer un déni de vulnérabilité et de responsabilité : « l'ignorance sert à éviter aux individus privilégiés de remarquer les besoins des autres¹¹⁰ ».

Cette analyse sur le *care* comme pratique souligne qu'une éthique du *care* n'essentialise pas une nature féminine mais rend plutôt compte de l'expérience des travailleuses du *care*. Aux travaux de *care* se rattache une disposition – l'*attention* aux besoins d'autrui. Cela rend visible le lien intrinsèque entre le *care* comme pratique et comme *disposition*.

Le travail du *care* et sa répartition dans la société ont fait l'objet d'études dans de nombreuses disciplines – par exemple, les travaux en sciences sociales sur la chaîne mondiale du *care* montre comment de nombreuses femmes racialisées migrent du Sud vers le Nord pour effectuer le travail domestique et ménager et prendre soin des enfants des femmes blanches entrées sur le marché de l'emploi, laissant bien souvent derrière elles leurs propres enfants¹¹¹. La précarité de ces emplois et le manque de reconnaissance des travailleuses essentielles ont été mis de l'avant – un thème qui d'ailleurs récemment fait l'objet de discussions publiques dans le contexte de la crise sanitaire du COVID-19.

Pour servir les objectifs de ce mémoire, il faut montrer l'apport théorique et normatif des travaux sur le *care* comme pratique. Paperman écrit que « la division traditionnelle du travail universitaire tend à séparer les activités associées au *care* de l'éthique du *care*¹¹² », les premières relevant de la sociologie et la seconde de la philosophie. Plutôt que d'accepter cette compartimentation, elle propose de suivre Tronto pour voir le travail du *care* comme une partie du processus continu – celui de se soucier et de prendre soin du monde – abaissant ainsi la frontière entre le travail du *care* et la morale.

¹¹⁰ Tronto, J. C. (2009), *Un monde vulnérable : pour une politique du care*, p. 166

¹¹¹ Hochschild, A. R. (2004), « Le nouvel or du monde ».

¹¹² Paperman, P. (2015), « Le *care* comme connaissance et comme critique », p. 55

Commençons par dire qu'en quittant le domaine de la psychologie morale pour s'intéresser au travail de *care* dans la société, l'éthique du *care* a gagné un potentiel critique. S'il fut reproché aux premières versions de l'éthique du *care* d'être sentimentaliste, l'analyse politique du *care* montre tout au contraire comment peuvent s'y incarner des rapports de pouvoir et de domination. En effet, si cette théorie postule que les personnes sont toutes vulnérables et dépendantes sur un plan *ontologique*, les relations de *care* peuvent aussi les placer dans une situation de vulnérabilité *politique*. Dès leurs naissances, les êtres humains ont absolument de besoin *care* – pour survivre, grandir, s'épanouir – bref, pour vivre. C'est même le *care* qui leur permet de développer leur autonomie¹¹³.

Si ce travail est essentiel, cela rend d'autant plus dangereuse l'absence de *care* ou le mauvais *care*. C'est là que le ou la récipiendaire de *care* peut se trouver particulièrement vulnérable face à la personne qui le lui fournit. Néanmoins, on constate que la majorité du travail du *care* dans la société est effectué par des personnes issues de groupes marginalisés, les femmes, par exemple – en particulier des femmes immigrantes et racialisées. En raison des structures économiques et sociales en place, les pourvoyeur.euses de *care* sont donc généralement dans une position de subordination face aux personnes dont elles prennent soin. Loin d'idéaliser le *care*, l'éthique du *care* dispose ainsi de l'appareil conceptuel et théorique pour rendre compte de la complexité des relations de *care* et de la façon dont les structures de domination peuvent les affecter, les (re)produire, voire les renforcer.

Le constat de la subordination économique et sociale des travailleuses de *care* amène alors à se questionner, avec Tronto, sur l'organisation du *care* dans la société. Qui prend soin de qui, et comment ? On remarque alors que les membres des groupes sociaux les plus privilégiés sont en mesure de bien vivre sans prendre soin d'autrui – sans assumer leurs responsabilités envers les personnes autour d'elles. De plus, alors qu'elles sont considérées comme autonomes, ces personnes vivent en fait aux dépens du travail de *care*, souvent invisible, des personnes marginalisées. C'est pour cela que dans *Caring democracy*, Tronto ajoute une cinquième étape au processus du *care* présenté dans *Un monde vulnérable* : elle

¹¹³ Rejetant une conception individualiste et atomiste de l'autonomie, l'éthique féministe du *care* met de l'avant la notion d'*autonomie relationnelle* – c'est seulement grâce et au travers de nos relations avec autrui que nous sommes capables de faire l'expérience de l'autonomie.

consiste à s'assurer que les besoins de *care* de tous et toutes soient pris en charge d'une façon cohérente avec les valeurs démocratiques de justice, d'égalité et de liberté pour tous et toutes¹¹⁴. L'éthique du *care* revêt alors le potentiel d'interroger et de critiquer, non seulement les dynamiques de pouvoir dans les relations interpersonnelles de *care* mais aussi les structures économiques et sociales au sein des démocraties libérales.

3.2 Éthique du *care*, responsabilités et réfugié.es

3.2.1 Les défis de l'éthique du *care* à l'échelle mondiale

L'éthique du *care* jette un nouvel éclairage sur les relations que les humains entretiennent avec autrui. Cette analyse ne s'arrête plus à la sphère privée, comme on l'a vu notamment avec le travail de Tronto qui nous invite à considérer les relations de *care* qui traversent et structurent nos sociétés. Elle peut même être transposée à l'échelle internationale¹¹⁵. En études de la migration, les travaux sur le *care* se concentrent généralement sur la dimension économique de celui-ci pour mettre en évidence la chaîne mondiale du *care*, c'est-à-dire la répartition inégale et structurelle des travaux de *care* qui se déploie au-delà des frontières. Toutefois, lorsqu'on veut faire le lien entre *care* et réfugié.es, on se heurte à un obstacle. En effet, les réfugié.es ne participent pas de ces structures économiques mondiales ; ils et elles vivent en marge du monde politique, même à l'échelle internationale, ainsi que des structures économiques (en tout cas pour ceux et celles vivant dans les camps de réfugié.es). Il est donc difficile de procéder à une analyse analogue à celle sur la chaîne globale du *care*. En somme, le défi est de montrer la place que peut prendre le *care* dans une analyse sur la crise des réfugié.es.

Je propose que l'éthique du *care*, loin d'être démunie face aux crises des réfugié.es, permet en fait de faire face à une des difficultés présentées dans le deuxième chapitre : celle de penser les responsabilités des citoyen.nes (et les États qui les représentent) face aux crises des réfugié.es. Dans sa dimension morale, l'éthique du *care* peut être qualifiée de

¹¹⁴ Tronto, J. C. (2013), *Caring Democracy : Markets, Equality, and Justice*.

¹¹⁵ Si j'ai choisi de me concentrer sur les travaux de Tronto dans le cadre de ce mémoire, on peut noter à cet égard la contribution importante de Fiona Robinson qui a aussi montré comment une éthique du *care* pouvait s'appliquer à l'éthique des relations internationales.

particulariste puisqu'elle fait naître nos responsabilités des relations concrètes avec autrui. Or, il peut paraître difficile de construire une solidarité fondée sur le *care* entre des citoyen.nes et des réfugié.es vivant à des milliers de kilomètres les un.es des autres : quelles sont les relations qui font naître nos responsabilités, dans ce contexte ? En tant qu'éthique particulariste, l'éthique du *care* se rapprocherait alors d'avantage des éthiques communautariennes plutôt qu'universalistes et cosmopolitistes. Elle peinerait à rendre compte des responsabilités qui peuvent exister entre des étranger.ères lointain.es [*distant others*], et ne nous permettrait pas de rendre compte de nos obligations transnationales, tant vis-à-vis de la pauvreté mondiale que des crises de réfugié.es.

Il faut donc dépasser cette potentielle limite de l'éthique du *care*. Les prochaines sections viseront à répondre à ces obstacles, et à montrer en quoi l'éthique du *care* offre réellement un potentiel normatif pour rendre visible les relations qui nous lient aux réfugié.es ainsi que les responsabilités qui en découlent.

3.2.2 Responsabilité relationnelle et réfugié.es

Pour répondre à cette objection, Tronto tente de montrer comment l'éthique du *care*, si elle est particulariste, a néanmoins une portée vaste permettant de dégager les responsabilités entre les personnes au-delà des frontières. Elle fait appel aux travaux de Soran Reader pour montrer comment nous sommes en relation avec de nombreuses personnes au-delà de nos frontières nationales, et développe ainsi une conception de la *responsabilité relationnelle*. Elle écrit :

Dans la perspective de Reader cependant, les obligations que nous avons vis-à-vis des étrangers ne se fondent pas sur le partage d'une propriété substantielle commune, en l'occurrence l'humanité ; elles proviennent plutôt du fait qu'existe entre eux et nous une relation – qu'il s'agisse d'une relation de coprésence, d'une relation biologique, d'une relation institutionnelle ou de quelque autre forme d'interaction -, et que cette relation engendre une responsabilité.¹¹⁶

Ainsi, selon cette perspective, nous sommes dès la naissance et tout au long de l'existence liés à une multitude d'autres personnes, et de ces relations particulières naissent des responsabilités spécifiques. Grâce à son ontologie relationnelle, l'éthique du *care* peut

¹¹⁶ Tronto, J. C. (2013) « Particularisme et responsabilité », p. 106.

concevoir des responsabilités s'étendant bien au-delà de nos frontières, sans pour autant constituer un universalisme eurocentriste. Quelle est, alors la nature de notre relation avec les réfugié.es ? Le premier élément de réponse est simple : dans la mesure où nous habitons le même monde, nous ne pouvons affirmer être parfaitement indépendants les uns des autres. En effet, comme le souligne Tronto, « le simple fait d'être en vie et la nature de la vulnérabilité humaine placent chacun en relation avec les autres et le plongent immédiatement au cœur d'un réseau de relations dont découlent des responsabilités¹¹⁷ ». En vertu de l'ontologie relationnelle de l'éthique du *care*, les humain.es sont en fait interdépendant.es et existent toujours dans des relations. Prendre soin du monde, comme le demande l'éthique du *care*, c'est se soucier et prendre soin de, tous.tes ceux et celles qui y habitent ; les réfugié.es ne font pas exception ici.

Pourtant, cette réponse n'est peut-être pas suffisante : cette connexion, en raison de son caractère générique, paraît trop ténue pour donner un contenu robuste aux responsabilités des citoyen.nes du Nord global envers les réfugié.es. Au contraire, se limiter à cette relation risque de les désengager de leurs responsabilités. En effet, si les relations particulières font naître des responsabilités plus importantes, alors il est plausible que les citoyen.nes des pays limitrophes aux pays en crise, qui partagent souvent une histoire et une culture avec les réfugié.es, aient significativement plus de responsabilités envers eux que les citoyen.nes du Nord global. Or, mon objectif dans cette section est de faire valoir que ceux-là ont bel et bien une relation particulière avec les populations déplacées de force, et qu'ils et elles doivent assumer une responsabilité plus robuste envers elles.

Il faut alors faire le travail, comme le suggère Tronto, d'examiner les relations concrètes et particulières qu'ont les États et citoyen.nes des pays du Nord global avec les réfugié.es. Mon analyse propose trois façons de penser cette relation. Elle rejoint la démarche de Parekh, qui écrit que pour repenser notre *responsabilité* envers les réfugié.es, il faut repenser la façon dont nous sommes *connecté.es* envers eux et elles¹¹⁸. Plusieurs de ces éléments ont été mentionnés au cours des chapitres précédents et mis de l'avant par des auteur.trices ne s'inscrivant pas dans un cadre théorique du *care*. Comme je vais le montrer,

¹¹⁷ Tronto, J. C. (2013) « Particularisme et responsabilité », p. 111.

¹¹⁸ Parekh, S. (2016), *Refugees and the Ethics of Forced Displacement*, p. 105.

l'originalité se trouve plutôt dans le fait de les considérer comme des *relations* particulières, à partir desquelles nous pourrions reconnaître une responsabilité.

La première façon dont les citoyen.nes du Nord global peuvent être dans une relation particulière avec les réfugié.es ne manquera pas de rappeler l'argument de la responsabilité causale. En vertu du principe de la responsabilité causale, des citoyen.nes ou États ont des responsabilités particulières envers les réfugié.es s'ils ont directement ou indirectement causé la nécessité du déplacement. Cette catégorie inclut les guerres et les interventions militaires, mais aussi l'histoire coloniale, l'économie mondiale et les inégalités qu'elle produit, ou encore les changements climatiques et la détérioration de l'environnement. Toutefois, là où le *care* diffère de la responsabilité causale, c'est qu'il n'y a pas besoin de montrer que l'histoire coloniale ou le néocolonialisme, par exemple, constituent des *causes* (directes ou indirectes) du déplacement forcé. En effet, la relation coloniale existe et est moralement pertinente : il s'agit d'une connexion historique qui continue de lier des populations et qui engendre des responsabilités. Il en va de même pour l'économie mondiale et ses conséquences sur l'environnement : elle plonge l'ensemble des pays et de leurs résident.es dans un réseau de relations à travers le monde, y compris avec les réfugié.es. Ainsi, cette conception de la responsabilité relationnelle tire sa force du fait qu'elle met de l'avant la pertinence morale de telles relations historiques, économiques ou politiques, tout en surmontant un obstacle important. En effet, les défenseur.euses de la responsabilité causale doivent prouver qu'il y a un lien causal entre ces éléments et le déplacement forcé, au risque de ne pas pouvoir établir de responsabilité envers certain.es réfugié.es. L'éthique du *care* peut faire l'économie de cette démonstration.

Une deuxième façon de comprendre la relation particulière entre citoyen.nes et réfugié.es est à travers les *institutions* qu'ils et elles partagent. En effet, à partir du moment où les structures institutionnelles d'un pays peuvent être à l'origine de relations entre des co-citoyen.nes même si ceux et celles-là ne se connaissent pas, comme le défend Tronto, il n'y a pas de raison de penser que les structures politiques internationales ne pourraient pas jouer un rôle similaire. Ainsi, citoyen.nes et réfugié.es sont liés les uns aux autres dans la mesure où ils et elles évoluent dans le même système institutionnel international. Leurs vies sont régies par les mêmes structures, notamment le système de contrôle des frontières et de

souveraineté étatique, mais aussi toutes les organisations internationales. De surcroît, une analyse particulière de cette relation permet de souligner le caractère inégal du rapport de force qui la caractérise. En effet, il y a une asymétrie de pouvoir entre les États du Nord global et ceux du Sud global sur le plan géopolitique. Tronto souligne l'importance de considérer les rapports de pouvoir dans l'analyse des relations particulières, ce qui permet de :

« mettre en évidence le fait qu'une relation peut produire des effets profondément différents sur ceux qui y participent. [...] Ne pas répondre à ses responsabilités dans une relation donnée peut affecter très différemment chacun des membres de la relation.¹¹⁹ »

En comprenant ainsi que les institutions internationales impactent la vie de nombreuses personnes à travers le monde, et affectent de façon toute particulière les personnes déplacées de force qui peinent à remédier à leur situation, il devient possible d'établir une responsabilité particulière pour leur venir en aide. Cet argument n'est pas sans rappeler le modèle de connexion sociale de la responsabilité de Young, et la façon dont cette dernière analyse la responsabilité dans le cadre des injustices structurelles. C'est sans surprise : plusieurs travaux récents montrent une convergence entre la théorie de Young et les éthiques du *care*¹²⁰. La force de l'analyse ne réside donc pas tant dans l'originalité que dans sa capacité à rassembler, de façon cohérente, plusieurs intuitions philosophiques et politiques importantes sur nos responsabilités, dont celle de Young.

Finalement, je peux soulever une troisième forme de relations qui connectent les pays du Nord global et leurs résident.es aux réfugié.es. La protection des réfugié.es, au moins à travers le principe de non-refoulement, a toujours été incluse dans les travaux des organisations internationales, que l'on parle de la Société des nations ou bien de l'ONU. Le HCR, qui a pour but et mission de venir en aide aux réfugié.es et aux populations déplacées de force, est financé par les États membres de l'ONU, notamment les pays démocratiques libéraux qui ont un poids très important dans les organisations internationales. Il existe donc déjà une reconnaissance d'une responsabilité envers les réfugié.es. Or, le fait que cette responsabilité a été historiquement assumée par la communauté internationale crée une

¹¹⁹ Tronto, J. (2013) « Particularisme et responsabilité », p. 117.

¹²⁰ Voir par exemple : Tronto, J. C. (2013) « Particularisme et responsabilité » ; Gagnon, C. (2020), *Pour une justice du Care*.

relation qu'il est impossible de rompre abruptement. Cet argument permet entre autres de déplacer le fardeau de la preuve : plutôt que de devoir montrer que les membres de la communauté internationale ont des responsabilités face aux réfugiés, il faudrait prouver qu'ils n'en auraient *plus*. Tronto écrit que « rompre unilatéralement une relation dont dérive une responsabilité crée en soi un dommage moral¹²¹ ». Or, la détérioration progressive du régime des réfugiés, le fait qu'il n'ait pas été adapté aux transformations des flux de migration forcés et aux nouveaux paramètres géopolitiques, bref, le fait qu'il ne soit plus en mesure de remplir sa mission première, constitue un abandon. En somme, la communauté internationale (et à travers elle les citoyens des États qui la composent) est responsable face aux réfugiés parce qu'elle a pris en charge de les protéger et de leur venir en aide. Les crises des réfugiés la mettent face à l'échec de ses efforts de protection, mais ce désaveu n'efface pas la responsabilité qui est la sienne, bien au contraire.

J'ai exploré trois façons dont citoyens et États du Nord global entretiennent des relations particulières avec les réfugiés, avec pour objectif de montrer que de ces relations naît une responsabilité, et ce grâce à la conception de responsabilité relationnelle défendue par Tronto. La première concernait l'histoire commune, bien souvent coloniale, les structures économiques, les changements environnementaux : bref, des éléments souvent mobilisés en tant que *causes indirectes* du déplacement forcé. L'avantage de cette analyse est de préserver l'intuition que ces facteurs jouent un rôle dans l'évaluation de nos responsabilités, tout en se départant du fardeau de la preuve que rencontre la responsabilité causale. La deuxième met l'accent sur le fait que la participation à des structures institutionnelles constitue une relation qui est source de responsabilité – et que cette réflexion doit inclure une considération pour les rapports de pouvoir et de privilèges. En cela, elle fait écho aux travaux de Young et de Parekh. Finalement, la troisième relation que cette analyse a permis de dégager comporte à la fois une dimension historique et une dimension institutionnelle. À travers leur engagement historique et continu dans le régime de protection des réfugiés, les pays du Nord global ont pris en charge la responsabilité de venir en aide à ceux-là. En cela, leur manque de réponse face aux réfugiés constitue un abandon. Cette démonstration montre que quoiqu'elle soit particulariste, l'éthique du *care* porte néanmoins le potentiel d'établir des responsabilités à

¹²¹ Tronto, J. C. (2013) « Particularisme et responsabilité », p. 126.

une échelle mondiale. Elle permet d'éviter l'écueil des positions communautaristes qui peinent à montrer comment les responsabilités traversent les frontières, tout en conservant l'intuition que les institutions et les particularités du monde sont moralement pertinentes.

Une limite de cet argument est qu'en essayant de dégager les relations particulières que les citoyen.nes du Nord global entretiennent avec les réfugié.es, j'ai parlé des « réfugié.es » comme un groupe indifférencié. En cela, mon analyse n'était pas tout à fait contextuelle. Tous.tes les citoyen.nes de pays du Nord global ne seront pas connectés de la même façon à tous.tes les réfugié.es. Certains aspects des trois relations étudiées ci-dessus seront plus forts dans certains cas ; ils pourront également être absents de certaines situations particulières. Toutefois, cela ne remet pas en cause la pertinence de la démarche. Même si ultimement ces particularités devraient être prises en compte de façon plus précise, l'analyse a adéquatement servi l'objectif de ce mémoire. En effet, malgré les différences contextuelles, ces trois types de relations, en particulier la dernière, concernent suffisamment de réfugié.es pour établir que les citoyen.nes et États du Nord global ont des responsabilités envers eux et elles.

Une autre objection pourrait être adressée à cette analyse. En effet, de l'analyse des relations particulières pourrait découler que tous les citoyen.nes et États n'ont pas la même responsabilité vis-à-vis de tous.tes les réfugié.es, et qu'il faut donc privilégier certain.es d'entre eux et elles au détriment d'autres. Or, le régime de protection des réfugié.es devrait, en droit, protéger également toutes les personnes tombant dans sa juridiction. Qui plus est, cela pourrait amener à défendre des mesures qui s'apparenteraient aux critères de sélection des réfugié.es (sur la base de la langue ou de la culture commune, par exemple), alors que nous avons vu, avec Fine, les dangers de telles propositions. Comment une éthique particulariste peut-elle s'assurer de protéger également tous.tes les réfugié.es ? Je réponds à cela qu'une réponse particulière aux besoins de certain.es réfugié.es n'a pas forcément besoin d'être appliquée directement dans le droit : elle peut se manifester dans des mesures ou politiques concrètes et ponctuelles, (par exemple, un État peut faire un programme spécial d'accueil ou de protection de réfugié.es lors d'une crise particulière s'il a une relation spéciale avec eux et elles). De plus, s'il est vrai que l'éthique du *care* peut amener à considérer des mesures différenciées, elle ne nous met pas au même risque d'appliquer des critères

problématiques que les considérations communautariennes. En effet, dans une perspective de *care*, considérer nos relations particulières avec certain.es réfugié.es – par exemple en raison d’une histoire commune – ne pourra pas nous amener à négliger pour autant les plus vulnérables d’entre eux et elles, puisque de cette vulnérabilité même naît également une responsabilité spéciale. L’éthique du *care* offre les outils nécessaires pour prendre acte de la pluralité des relations et des conflits que cela peut engendrer. Bref, s’il est vrai que ce risque existe, il reste qu’une analyse contextuelle pourra prendre ces éléments en considération pour rendre compte de nos responsabilités envers certain.es réfugié.es sans pour autant en négliger d’autres.

Maintenant que j’ai établi que les relations particulières des citoyen.nes et États avec les réfugié.es créent des responsabilités envers ces dernier.ères, on peut mieux voir comment l’éthique du *care* s’applique aux crises des réfugié.es. Si on reprend les deux premières étapes du *care* selon Tronto, c’est-à-dire (1) le *souci* et (2) la *prise en charge*, alors il apparaît assez vite que la question de la citoyenneté et de l’exclusion n’a pas besoin d’être au cœur des réflexions éthiques et politiques sur les *responsabilités* envers les réfugié.es¹²². En effet, après avoir reconnu nos relations avec les réfugié.es ainsi que la situation de vulnérabilité et de précarité dans laquelle ils et elles se trouvent, il faut alors s’assurer d’en prendre la responsabilité. Ainsi, en mettant l’accent sur la vulnérabilité politique des réfugié.es, ainsi que l’interdépendance des personnes, l’éthique du *care* permet de penser une véritable solidarité politique, au-delà des frontières nationales. Elle appelle les citoyen.es des pays du Nord global à *se soucier* des réfugié.es, non pas en raison d’une humanité commune mais bien sur la base des relations particulières qui les lient. En outre, la notion de responsabilité échappe à la dichotomie entre obligation et surérogation, ce qui permet de dépasser l’idée que l’aide envers les réfugié.es n’est qu’une affaire de charité, une « bonne action » facultative.

Finalement, l’éthique du *care* surmonte un dernier écueil des approches de philosophie libérale. Une des questions qui traverse l’éthique de l’admission est celle de la

¹²² Cela ne signifie pas que ces questions ne sont pas pertinentes, mais bien qu’il est possible de mener des réflexions sur la responsabilité envers les réfugiés sans qu’elles soient toujours au cœur des débats.

juste part de réfugié.es que doivent accueillir les États. Est alors supposé qu'à partir d'un certain seuil d'accueil, les obligations de secours envers les réfugié.es sont remplies. En considérant au contraire que chacune des relations qui lie les citoyen.es du Nord global aux réfugié.es est source de responsabilité, on arrive au constat que le fait de prendre en charge certain.es réfugié.es n'a pas pour effet de nous dédouaner de nos responsabilités envers les autres. Même si les démocraties libérales accueilleraient un nombre très important de réfugié.es, leurs relations avec le reste d'entre eux demeureraient intactes et demanderaient elles aussi qu'on y prête attention. Ainsi, l'appareil normatif qu'offre l'éthique du *care* permet de souligner l'importance de ne pas se limiter à un paradigme distributif en ce qui concerne l'accueil des réfugié.es.

3.3 *Care* et réfugié.es

Dans le deuxième chapitre du présent mémoire, j'ai identifié deux problèmes liés aux approches classiques en philosophie de la migration. Le premier était d'ordre normatif : la philosophie politique libérale manque d'outils pour identifier et analyser les responsabilités des États et citoyen.nes du Nord global envers les réfugié.es. Dans la section précédente, j'ai montré comment l'éthique du *care* dépasse cet obstacle grâce à une conception relationnelle de la responsabilité. Le deuxième problème résidait dans le manque de considérations empiriques qui tend à invisibiliser les problèmes les plus tangibles des crises des réfugié.es, et ce qui à son tour empêche la philosophie de réaliser son plein potentiel critique et transformateur. Par conséquent, je défendrai maintenant qu'une analyse prenant comme cadre théorique l'éthique du *care* offre les outils conceptuels pour dépasser ces angles morts et produire un discours normatif critique et pertinent sur les crises des réfugié.es et les injustices qu'elles occasionnent.

3.3.1 Travail humanitaire, travail de *care*

J'ai affirmé plus haut que le cadre d'analyse le plus commun pour les enjeux de *care* à l'échelle internationale concerne la chaîne globale du *care*, et qu'elle ne se transpose pas aisément à la situation des réfugié.es. Toutefois, cela ne signifie pas pour autant qu'aucune analyse du *care* ne puisse s'appliquer aux crises des réfugié.es. Comme le soulignent si bien

ses théoriciennes, le *care* est une composante essentielle de toutes les vies humaines dans tous les contextes.

Les réfugié.es, lors de déplacements, sont parfois décrit.es comme habitant une sorte d'abîme ou de néant de la vie politique. À cet égard, Stefania Barichello souligne l'influence qu'ont eu les travaux d'Hannah Arendt sur la condition des réfugié.es :

According to Arendt, the experience of the Jewish refugees can be compared to an animalistic and biological life, in which, only survival matters – a situation restricted to the activity of labour. Her objective, however, is to show that behind the biological life, a political life (action) must exist, which the refugees and expatriates are denied of, because, when not being integrated, they are not allowed to have political action in the public space, and the only thing that is left is a union which is based on humanitarianism¹²³.

Ainsi, vivre en tant que réfugié.e, ce serait vivre en dehors de la cité, en dehors de la vie commune qui permet d'agir politiquement – et donc être réduit à une vie animale. La conception arendtienne du ou de la réfugié.e continue d'être mobilisée, par exemple par Giorgio Agamben et sa notion de « vie nue » (*bare life*¹²⁴). Or, ce retour à Arendt est généralement effectué afin de montrer l'insuffisance de cette vie apolitique et pour souligner l'importance du *droit d'avoir des droits*. C'est notamment le cas de Parekh, qui montre à partir des travaux d'Arendt comment le confinement dans les camps crée un tort ontologique et politique aux réfugié.es, et doit donc être pris davantage au sérieux par les philosophes¹²⁵. Notons toutefois que si cela n'équivaut absolument pas à une communauté politique structurée par des institutions, il faut faire preuve de prudence avant d'affirmer que les camps de réfugié.es ne sont jamais le lieu d'une mobilisation politique. Plusieurs ont en effet vu naître en leur sein des mouvements d'organisation politique, notamment avec des élections de représentant.es parmi les résident.es ou encore des manifestations dénonçant les conditions de vie dans les camps¹²⁶.

¹²³ Barichello, S. E. (2015), « The legacy of Hannah Arendt on the analysis of the contemporary condition of the refugee ».

¹²⁴ Agamben, G. (1998), *Homo Sacer : Sovereign power and Bare life*.

¹²⁵ Arendt, H. (1978), *The origins of totalitarianism*, cité dans Parekh, S. (2016), *Refugees and the ethics of forced displacement*, p. 82-103

¹²⁶ Voir par exemple : Lecadet, C. (2016), « Refugee politics : Self-organized 'government' and protests in the Agamé refugee camp (2005–13) » ; United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR) (2019), « Rohingya refugee women raise their voices in Bangladesh ».

L'éthique du *care* peut contribuer à cette discussion et la renouveler. En effet, elle permet de voir que n'est pas parce que cette vie se déroule au-dehors des structures politiques étatiques qu'une analyse éthique et politique n'est pas possible ou pertinente. Là où certains ne voient « que » de la survie, l'éthique du *care* souligne que cette survie ne peut s'effectuer sans travail de *care*. Pour encourager le ou la visiteur.euse à faire un don à l'organisme, le site internet du HCR met précisément de l'avant que :

Le HCR travaille sans relâche pour apporter de toute urgence des biens de première nécessité aux personnes affectées par ces catastrophes, mais nous avons besoin d'aide pour ravitailler nos stocks qui sont épuisés.

Votre don nous permettra de leur porter secours immédiatement en distribuant des tentes, des couvertures, du matériel de cuisine, des médicaments et d'autres fournitures vitales à ceux qui en ont le plus besoin.¹²⁷

Il apparaît clairement que le travail humanitaire de l'organisme vise à répondre aux besoins quotidiens, corporels, et vitaux des réfugié.es. Il relève donc en grande partie de la troisième phase du *care*, *prendre soin* : alimentation, éducation, ou encore soins médicaux. Le fait que certain.es philosophes considèrent que cette dimension de la vie est apolitique et que d'autres ignorent le contexte des camps pour se concentrer exclusivement sur les droits politiques des réfugié.es n'est donc pas anecdotique. L'invisibilité du confinement dans la philosophie politique, que Parekh explique par le présupposé erroné du caractère temporaire des camps, et à laquelle nous avons ajouté l'hypothèse qu'elle est aussi attribuable à la posture épistémique située des philosophes, trouve une troisième explication : il s'agit d'une autre instance de l'invisibilité du *care* dans nos théories politiques. De la même façon qu'il a été relégué à la sphère privée ou à un phénomène naturel, il est ici masqué par sa dimension humanitaire. Ainsi, on peut faire un lien entre l'invisibilisation du *care* dans la société et dans la théorie politique, tel que souligné plus tôt avec Tronto, et l'invisibilisation des problèmes vécus par les réfugié.es pendant les déplacements, et plus particulièrement dans les camps de réfugié.es.

¹²⁷ United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR) (2020), « Faites un don pour aider les réfugiés ».

Une analyse à l'aune de l'éthique du *care* montre au contraire qu'il est indispensable de questionner la façon dont ce travail est fait. En soulignant la dimension politique du *care*, il devient clair que la réponse *humanitaire* de la communauté internationale à la crise des réfugié.es, c'est-à-dire la création de camps, est en fait la création d'une véritable institution politique qui mérite d'être analysée comme telle¹²⁸. De ce fait, une analyse des relations de *care* dans les crises des réfugié.es permettra de mettre de l'avant une analyse d'enjeux plus concrets et incarnés du déplacement, en portant un regard critique sur le paradigme humanitaire. Je tracerai les contours d'une telle analyse dans la dernière section de ce chapitre.

Il est d'ores et déjà possible d'objecter que se concentrer sur la dimension humanitaire du régime d'asile et sur la prise en charge adéquate des besoins quotidiens des réfugié.es risque de détourner l'attention des droits politiques qui leur sont pourtant reconnus. Une bonification des camps de réfugié.es pourrait alors remplacer les efforts de réinstallation des populations déplacées dans des communautés politiques. En somme, on validerait la politique de confinement au lieu de s'assurer que les réfugié.es bénéficient de solutions plus pérennes. Bien que ce risque soit réel, il ne mine pas pour autant la pertinence du projet proposé. Il est tout à fait plausible que, comme le conçoivent beaucoup de philosophes, il soit essentiel de permettre aux réfugié.es d'obtenir une citoyenneté ou un accueil permanent et intégral dans une communauté. Toutefois, ce but ne doit pas nous faire perdre de vue leurs besoins de *care* et la façon dont la communauté internationale doit y répondre.

Parmi les dizaines de millions de personnes déplacées, seulement 1% bénéficient de la réinstallation dans un pays tiers. De nombreux enfants naissent et grandissent dans les camps de réfugié.es (40% des personnes déplacées en 2019 sont d'ailleurs des enfants)¹²⁹. De plus, l'actualité géopolitique et environnementale ne laisse pas présager une diminution des flux migratoires au cours des prochaines années. Il est donc impératif et urgent de mettre fin aux injustices qui se déroulent *pendant* le déplacement. Il n'y a pas de raison de penser

¹²⁸ Un argument similaire est d'ailleurs soutenu par Ryoa Chung : Chung, R. (2012), « A theoretical framework for a comprehensive approach to medical humanitarianism ».

¹²⁹ United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR) (2020), *Global trends: Forced displacement in 2019*.

que cela empêcherait de continuer à penser aux exigences d'accueil ou de critiquer du repli sécuritaire des pays occidentaux. Ces deux objectifs – l'amélioration des conditions de vie *pendant* les déplacements ainsi que la fin de ceux-ci – ne sont pas mutuellement exclusifs, particulièrement pas dans le cadre d'une analyse éthique. La tâche de la philosophie sera ainsi de donner des outils pour prioriser les différents objectifs de protection et s'assurer que les efforts internationaux se dirigent vers une amélioration, en pratique, du régime d'asile, sur les court, moyen et long termes.

3.3.2 Vers une épistémologie du *care*

L'analyse du *care* de la crise des réfugié.es permet une redirection de l'attention vers le quotidien des réfugié.es – et donc, évite de négliger l'analyse des camps. L'éthique du *care* permet de surcroît un déplacement *épistémologique* qui pourra pallier le problème lié aux angles morts de la philosophie de l'asile créés par la posture située des chercheur.euses. En effet, la quatrième étape du *care* telle que décrite par Tronto (*recevoir le soin*) veut que le récipiendaire du *care* puisse exprimer son appréciation du *care* reçu, puisqu'il est en position épistémique privilégiée pour en évaluer la qualité. En effet, si les réfugié.es sont vulnérables et doivent être récipiendaires de *care* de la communauté internationale, cela n'en fait pas pour autant des victimes passives ou dépourvues d'agentivité¹³⁰. Il est alors non seulement légitime mais aussi indispensable d'inclure les réfugié.es dans l'évaluation et l'élaboration du régime d'asile. Cette préoccupation est également exprimée dans l'éditorial de la revue *The Lancet* à la suite de la publication du rapport de l'Organisation mondiale de la santé (OMS) sur la santé des migrant.es :

Migrants and refugees clearly have vital contributions to make in the debate over their treatment and health, but, frustratingly, the dialogue surrounding them seems limited to those in positions of institutional power¹³¹.

Devient alors très visible l'absence, déjà notée par Fine, des perspectives de réfugié.es dans les milieux académiques et universitaires. Les chercheur.euses ne sont pas dans une position épistémique leur permettant de juger unilatéralement de l'adéquation de la réponse

¹³⁰ À ce sujet, voir : Ahmad, A. *et al.* (2020), « What does it mean to be made vulnerable in the era of COVID-19 ? ».

¹³¹ The Lancet, (2019), « Editorial : Standing up for migration ».

de la communauté internationale aux besoins des réfugié.es. Ainsi, l'éthique du *care* appelle à adopter une ascendante, ce qui correspond aux recommandations méthodologiques que j'ai formulées dans le deuxième chapitre. De plus, une approche ascendante inclura les perspectives des pourvoyeur.euses du *care* sur le terrain, afin de dresser un portrait plus précis des problèmes éthiques et politiques du régime d'asile.

Cette remarque dépasse d'ailleurs le travail effectué par le HCR, et concerne l'ensemble de nos considérations éthiques liées à l'asile. En effet, l'éthique du *care* refuse la possibilité d'établir à priori des principes moraux universels et considère plutôt que les exigences éthiques se développent contextuellement, au travers des relations entretenues par les agent.es moraux.ales. Ainsi, même les questions relevant par exemple de l'éthique de l'admission ne pourront être résolues en l'absence d'un dialogue avec les voix des réfugié.es. Sans ce dialogue, le risque est de reproduire une forme de paternalisme épistémique et surtout de toujours de n'avoir qu'un portrait partial et incomplet des exigences de justice. En cela, une épistémologie du *care* se rapproche des théories du point de vue situé [*standpoint theory*]¹³². Paperman écrit que :

[L]a perspective féministe du *care* invite à considérer l'importance des points de vue dits ordinaires qui ne sont pas envisagés comme producteurs de connaissance, mais minorés, ignorés ou disqualifiés. Elle indique par là qu'il est nécessaire de les inclure dans le concert général tant sur le plan des décisions politiques que de la production de connaissance¹³³.

Il est donc important de reconnaître les limites propres au point de vue du ou de la philosophe de l'asile. Cela appelle à trouver une façon d'écouter l'expérience des réfugié.es, ainsi que leurs valeurs et préférences. L'intérêt de cette proposition est qu'elle invite les chercheur.euses à se décentrer de l'entreprise philosophique pour penser les exigences de *care* et de justice de façon incarnée et contextuelle, en adéquation avec les enjeux saillants du monde réel. Toutefois, elle trouve ses limites dans les défis qu'amène sa mise en application. Comment inclure les perspectives des réfugié.es, en particulier ceux et celles vivant dans les camps ? Plus encore, un danger réside dans l'uniformisation des voix des réfugié.es. Il ne faudrait pas considérer ces dernier.ères comme un bloc monolithique. Au contraire, il est

¹³² Anderson, E. (2020), « Feminist Epistemology and Philosophy of Science ».

¹³³ Paperman, P. (2015), « Le *care* comme connaissance et comme critique », p. 67.

essentiel de rendre compte de la multiplicité des expériences du déplacement forcé, notamment en fonction de l'appartenance à différents groupes sociaux et du contexte particulier de chaque déplacement.

Une piste de réponse potentielle consiste à davantage adopter de méthodologie de recherche pluridisciplinaire, notamment en mobilisant des études empiriques pertinentes. Toutefois, dans le cadre des recherches, les réfugié.es sont davantage l'objet d'étude que des agent.es épistémiques à proprement parler. Inclure des données empiriques ne revient pas automatiquement à inclure les perspectives des réfugié.es – quoique des efforts puissent et doivent être faits dans ce sens. Peuvent également subsister des dynamiques de pouvoir entre l'interviewer et l'interviewé.e, ce qui rend la tâche ardue. Pour que les réfugié.es soient véritablement en mesure de contribuer aux réflexions en philosophie de l'asile, ils et elles doivent donc bénéficier de conditions favorables à la production de savoirs et de discours. Or, la vie dans les camps n'offre pas de telles possibilités. L'insalubrité, la violence, la peur et le désespoir sont des obstacles majeurs. L'ampleur de la tâche est donc considérable – non seulement elle dépasse le cadre de ce mémoire, mais elle est également entravée par les mêmes structures politiques que cette démarche vise à améliorer.

Cette considération me permet néanmoins d'identifier une direction qui pourra guider les efforts pour transformer le régime des réfugié.es : en plus d'améliorer les conditions de vie afin de respecter les droits humains fondamentaux et la dignité des réfugié.es, il est également important de valoriser et d'encourager les pratiques d'organisation politique de ceux-ci. Ils et elles ne doivent pas être enfermés dans le rôle de victimes passives et invisibles mais être en mesure de s'exprimer. Il importe ensuite d'assurer que leurs voix soient entendues et prises en considération, en toute reconnaissance de l'expertise particulière que leur confère leur point de vue situé¹³⁴.

¹³⁴ Notons que cet argument en faveur d'une plus grande organisation politique au sein des camps de réfugiés peut également être amené à partir du modèle de connexion sociale de responsabilité de Iris Young, si on postule, comme le fait Parekh, que le déplacement forcé est une injustice culturelle. En effet, un des paramètres youngiens de la responsabilité est l'intérêt – c'est-à-dire que les personnes concernées, celles qui ont le plus à gagner à la résolution de l'injustice, ont une responsabilité particulière d'y remédier. Dans cette perspective, conformément à ce que l'on vient d'établir, il faut

Notons aussi qu'une réelle transformation de nos approches épistémologiques en vue de les rendre plus inclusives – et ce faisant, plus complètes – requiert que soient considérées comme valides et productrices de savoir des voix ne se conformant pas aux normes académiques. Il sera nécessaire d'écouter des modes de discours non-conventionnels (par exemple parce qu'ils se construisent sur un mode narratif comme des récits, ou parce qu'ils accordent une place importante aux émotions)¹³⁵. Puisqu'il est plausible que les réfugié.es ne construiront pas (seulement) des textes argumentatifs, il sera fructueux d'apprendre des épistémologies qui cherchent à réduire les fossés épistémiques et herméneutiques pour donner toute leur place aux voix marginalisées dans la construction sociale du savoir.

Finalement, une mobilisation accrue des réfugié.es permettrait d'éviter le risque de négliger leurs droits à long terme en se concentrant sur l'amélioration des camps, et donc de ne pas entériner implicitement les politiques de confinement. En effet, il y a fort à parier que parmi les revendications des réfugié.es se trouveraient des solutions à long terme aux déplacements forcés, dont la réinstallation. En somme, malgré les défis d'une telle entreprise, il existe à la fois des intérêts épistémiques et politiques à promouvoir des stratégies de mobilisation des réfugié.es.

3.3.3 Repenser le régime d'asile avec le *care*

S'il est vrai qu'un travail reste à faire pour intégrer adéquatement les perspectives des réfugié.es dans l'évaluation du travail humanitaire effectué par le HCR et dans l'ensemble des considérations éthiques concernant leur réalité, il est néanmoins possible de tracer les contours d'une analyse du *care* du régime des réfugié.es – c'est ce qui m'occupera dans cette dernière section.

J'ai défendu que le travail humanitaire peut être analysé sous le prisme du *care*. Néanmoins, mon analyse diffère, du moins en partie, des travaux féministes qui étudient la place du *care* dans les sociétés démocratiques libérales. En effet, dans celles-ci, le travail de *care* est en fait un travail de reproduction sociale accompli par les personnes les plus

permettre aux réfugiés d'être impliqués et d'avoir une voix dans les efforts de transformation du régime d'asile.

¹³⁵ À ce sujet, voir : Young, I. M. (2000), *Inclusion and democracy*, p. 63-80.

marginalisées – les femmes et les personnes racialisées – qui se trouvent alors subordonnées (socialement, politiquement, économiquement, épistémologiquement) en raison de l’invisibilisation et de la dévalorisation de ce travail. Dans les camps de réfugié.es, les pourvoyeur.euses de *care* sont au contraire dans une relation de pouvoir face aux bénéficiaires. En raison de l’urgence de la situation et le caractère insulaire (physique et politique) des camps de réfugié.es, le travail du *care* n’y est pas non plus une composante invisible et marginalisée de l’activité économique et sociale. Il constitue au contraire l’essentiel des activités menées par les travailleur.euses humanitaires. Quels enseignements de l’éthique du *care* peut-on appliquer à ce contexte particulier ?

La quatrième phase du *care* décrite par Tronto, comme on l’a déjà vu, est la *réception* du *care*. Il s’agit de la « seule manière de savoir s’il a été apporté une réponse aux besoins de soin¹³⁶ ». En effet, les pourvoyeur.euses de *care* peuvent commettre des erreurs tant dans l’identification des besoins que dans le choix de la manière d’y répondre. C’est d’autant plus le cas, comme dans le régime de protection des réfugié.es, lorsqu’il existe un fossé entre l’étape de *prise en charge* et l’étape de *prendre soin* – qui se traduit ici dans le fossé entre les décisions de la communauté internationale et du HCR et le travail des travailleur.euses humanitaires sur le terrain. Les décisions du HCR ne dépendent pas majoritairement de l’expertise de ceux-là mais bien souvent des préférences des États de la communauté internationale qui les financent. Les camps de réfugié.es visent en partie à contrôler et contenir les populations déplacées de force, et cet objectif peut entrer en compétition avec les considérations sur le meilleur *care* possible – d’où l’importance d’être en mesure d’écouter la réponse des réfugié.es au *care* qui leur est donné. À cette fin, la section précédente soulignait l’importance, mais aussi la difficulté d’un basculement épistémologique. Certains faits permettent néanmoins déjà de commencer cet exercice d’évaluation du *care*.

Betts et Collier écrivent : « *people are voting with their feet and shunning refugee camps*¹³⁷ ». Le départ de beaucoup de réfugié.es des camps pour aller vivre en milieu urbain et s’intégrer dans les communautés locales, au risque de ne plus bénéficier de la protection

¹³⁶ Tronto, J. C. (2009), *Un monde vulnérable : pour une politique du care*, p. 149

¹³⁷ Betts, A. et P. Collier (2017), *Refuge : Rethinking refugee policy in a changing world*, p. 140.

du régime humanitaire, montre bien la limite du modèle humanitaire. Beaucoup de réfugié.es comparent la vie dans les camps à un emprisonnement¹³⁸. Il n'y a donc pas besoin de faire un grand effort d'imagination pour voir que le *care* fourni dans les camps de réfugié.es est complètement inadapté.

La question se pose alors de savoir en quoi consiste un bon *care*. Or, en raison du caractère contextuel et changeant de chaque relation de *care* et des personnes particulières qui y sont impliquées, les théoriciennes du *care* insistent sur l'impossibilité de définir à priori un portrait du bon *care*. C'est d'autant plus vrai en raison du contexte multiculturel des camps de réfugié.es, puisque le *care* varie selon les cultures. Cela n'amène pas pour autant à un relativisme ; le bon *care* peut se définir dans la pratique et dans une relation dialogique entre les personnes qui s'y trouvent.

Le paradigme humanitaire tend à simplifier les besoins des réfugié.es : « the imagined needs of refugees have almost universally been reduced to two basics – food and shelter¹³⁹ ». L'éthique du *care* permet de souligner que les besoins humains sont au contraire pluriels et complexes. Ils incluent par exemple le maintien et la préservation des relations entre les personnes. Certes, il faut viser, comme le soulignent Parekh ainsi que Betts et Collier, à réduire le temps de déplacement et de séjour dans les camps, qui peut atteindre plusieurs décennies. Toutefois, il est tout à fait possible que les réfugié.es continuent de passer plusieurs mois dans les camps¹⁴⁰. L'accès à de la nourriture et à un abri sont certes des besoins cruciaux, mais sur une période de plusieurs mois, ce ne sont pas les seuls. Des réfugié.es soulignent que le confinement et les conditions de vie dans les camps érodent leur réseau de relations¹⁴¹. L'éthique du *care* est ainsi plus adéquate que le paradigme humanitaire puisqu'elle permet de rendre compte des besoins humains de façon plus diversifiée et plus complexe. Elle accorde également une attention particulière à la façon dont

¹³⁸ Parekh, S. (2020), *No refuge*, p. 111.

¹³⁹ Betts, A. et P. Collier (2017), *Refuge : Rethinking refugee policy in a changing world*, p. 156.

¹⁴⁰ Cette période ne correspond pas uniquement à l'attente d'une solution plus permanente ; il s'agit aussi une période de rémission des épreuves vécues lors du départ souvent soudain de leur pays d'origine. Les camps pourraient continuer à jouer ce rôle même si les politiques de confinement sont rejetées par la communauté internationale.

¹⁴¹ Parekh, S. (2020), *No refuge*, p. 124.

les cultures dont sont issu.es les réfugié.es peuvent influencer ou structurer leurs besoins particuliers.

Par ailleurs, Tronto souligne qu'un don d'argent ne constitue pas du soin en soi, mais plutôt une *prise en charge* : « une charge de travail importante est nécessaire pour convertir un chèque, ou toute autre forme de ressource monétaire, en satisfaction des besoins humains¹⁴² ». Il en va de même pour le travail humanitaire. Le financement du HCR par la communauté internationale ne garantit pas que le travail de *soin* va être effectué de façon adéquate ; encore faut-il déterminer la façon dont les ressources financières vont être converties. Parallèlement, pour améliorer les conditions de vie des réfugié.es dans les camps, il est insuffisant de militer uniquement pour un meilleur financement du HCR. Il faut également effectuer une réflexion critique sur la façon dont le travail est effectué ainsi que les structures des camps – l'éthique du *care* offre le potentiel théorique et conceptuel pour cela.

Finalement, l'éthique du *care* nous appelle à une réflexion critique sur le régime d'asile dans son ensemble. Aux quatre phases du *care* présentées dans *Un monde vulnérable*, Tronto rajoute une cinquième dans *Caring Democracy* :

5. *Caring with*. This final phase of care requires that caring needs and the ways in which they are met need to be consistent with democratic commitments to justice, equality, and freedom for all¹⁴³.

Elle souligne à cet égard que certains besoins de *care* sont pris en charge tandis que d'autres sont largement ignorés. L'*indifférence* des populations du Nord global face aux besoins des populations déplacées de force en est un bon exemple. L'attention (académique, médiatique, publique) disproportionnée portée aux réfugié.es qui bénéficient de la réinstallation face aux 90% qui n'en bénéficient pas en est un autre. En somme, il ne suffit pas de dire *se soucier* de certain.es réfugié.es, les *prendre en charge* et en *prendre soin*. Il faut également s'engager dans une analyse philosophique critique du régime de protection des réfugié.es en tant qu'institution afin de s'assurer que ces différentes phases du processus de

¹⁴² Tronto, J. C. (2009), *Un monde vulnérable : pour une politique du care*, p. 149.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 23

care sont appropriées et en adéquation avec des critères de justice et d'égalité. Autrement dit, il est essentiel que la protection vise l'ensemble des réfugié.es.

S'il est important que le confinement dans les camps ne soit plus *de facto* la solution face aux déplacements forcés, les restructurations du régime d'asile doivent sérieusement prendre au sérieux l'importance du *care* dans ce dernier. Penser les *droits* des réfugié.es (droit à l'appartenance à une communauté politique, par exemple) sans penser à leurs besoins de *care* ne dressera qu'un portrait incomplet des efforts à mettre en œuvre pour réformer le régime d'asile pour en faire une institution plus juste.

Finalement, soulignons que le régime des réfugié.es n'a pas seulement pour but la protection immédiate des réfugié.es. Historiquement, rappellent Betts et Collier, il a aussi eu pour but de leur permettre un retour à la normalité¹⁴⁴. Pour eux, cela doit passer par une restitution de leur autonomie, et donc par l'accès à l'emploi. Ainsi, ils suggèrent que les crises de réfugié.es gagneraient à être analysées sous le prisme économique du *développement*, et non pas uniquement selon un paradigme humanitaire. Les réfugié.es sont, nous disent-ils, capables et désireux d'acquérir des compétences et de travailler. En les maintenant dans une situation de dépendance, le régime des réfugié.es est à la fois inefficace d'un point de vue économique, et inhumain par rapport au respect des droits et de la dignité des réfugié.es.

L'apport de l'éthique du *care* dans toute sa dimension interdisciplinaire est cruciale ici. Betts et Collier ont raison de rappeler que le régime des réfugié.es doit avoir pour but un retour à la normalité pour les populations déplacées. Toutefois, ils adhèrent dans le même souffle à la traditionnelle distinction entre dépendance et indépendance et à l'idéal libéral d'autonomie. Le risque est alors de reproduire, dans les stratégies politiques et économiques visant à redonner aux réfugié.es une vie normale et une autonomie, les mêmes structures et dynamiques d'invisibilisation du *care* et de subordination des personnes qui l'accomplissent. Formuler des suggestions concrètes pour surmonter ce risque va bien au-delà des objectifs de ce mémoire¹⁴⁵. Je me contenterai donc de dire que, de la même façon que le *care* doit être valorisé au sein d'une démocratie saine, toute politique de développement économique des

¹⁴⁴ Betts, A. et P. Collier (2017), *Refuge : Rethinking refugee policy in a changing world*, p. 156.

¹⁴⁵ À ce sujet, voir par exemple : Mestiri, S. (2016) *Décoloniser le féminisme : une approche transculturelle*.

communautés de réfugié.es doit prendre en considération l'importance du *care* afin d'être fructueuse et juste pour tous et toutes. L'autonomie se bâtit au travers des relations de *care*. En la faisant uniquement reposer sur l'accès à l'emploi, la perspective de Betts et Collier ignore inévitablement tout un pan de la vie humaine.

Conclusion

Ce mémoire visait à montrer comment l'éthique du *care* peut compléter des approches de philosophie politique libérale pour en corriger des angles morts et ultimement, contribuer à mieux saisir les enjeux éthiques et politiques à l'œuvre dans les crises des réfugié.es.

J'ai d'abord défendu que la philosophie politique libérale ne permet pas de faire face adéquatement à l'ensemble des problèmes éthiques que font surgir les crises des réfugié.es. Le premier chapitre constituait en une revue de littérature de la philosophie de l'asile, et mettait de l'avant à la fois la richesse de cette littérature et la difficulté que rencontre la théorie libérale face aux migrations. J'ai continué cette analyse dans le deuxième chapitre, où j'ai affirmé que la philosophie libérale n'a pas tous les outils pour rendre compte des obligations envers les réfugié.es. Elle a été construite pour penser les obligations de justice *au sein* d'une société : comme le montre le débat sur les frontières ouvertes, la question du rapport à l'étranger.ère est loin de faire consensus. Venir en aide aux réfugié.es relève alors de la charité, ce qui ne permet pas d'attribuer aux citoyen.nes et États du Nord global des responsabilités politiques envers l'ensemble des réfugié.es.

J'ai également effectué une critique méthodologique de certaines approches prédominantes en philosophie de l'asile. J'ai soulevé que le manque de considérations empiriques, en particulier en ce qui concerne les camps de réfugié.es et les injustices genrées, crée des angles morts qui empêchent la philosophie de jouer pleinement son rôle critique et normatif. De plus, j'ai relevé que la philosophie contemporaine de l'asile est déterminée par la posture située des chercheur.euses, posture trop souvent invisibilisée par les discours universalistes. Il en découle que certains enjeux importants vécus par les réfugié.es ne sont pas pris en considération par les philosophes, et que les recommandations formulées par ces dernier.ères ne rendent pas entièrement compte des injustices à corriger. J'ai donc préconisé l'adoption d'approches ascendantes et non-idéales en philosophie de l'asile, tout en soulignant l'importance de faire preuve d'une prudence méthodologique avant d'accepter certains états de fait du monde contemporain.

J'ai alors défendu que l'éthique du *care* offre les outils conceptuels et théoriques pour pallier ces manques et ainsi compléter notre compréhension des injustices vécues par les

réfugié.es. D'une part, la conception de la responsabilité relationnelle telle que comprise par Tronto permet de dégager des relations particulières entre citoyen.nes du Nord global et réfugié.es, desquelles découlent des responsabilités importantes. Il est essentiel de se défaire de l'idée que les citoyen.nes et réfugié.es à travers le monde sont indépendant.es : l'histoire coloniale, les structures économiques, les changements environnementaux, les institutions internationales sont tout autant de façons dont ils et elles sont liées. En outre, l'éthique du *care* insiste sur la pluralité parfois conflictuelle des relations. Ce faisant, elle permet de rendre compte du fait que les citoyen.nes et États du Nord global ont des responsabilités envers *tous.tes* les réfugié.es, et de dépasser ainsi un paradigme distributif en termes d'accueil qui laisse pour compte les réfugié.es ne bénéficiant pas de l'admission.

J'ai ensuite montré que l'éthique du *care*, grâce à son approche contextualiste et ascendante, a le potentiel de ne pas reproduire les angles morts de la philosophie politique libérale exposés dans le second chapitre. En effet, elle appelle à prendre en considération, pour le politiser, le vécu quotidien et incarné des réfugié.es, et donc à identifier les injustices qu'ils et elles vivent. De plus, en raison de son refus d'un universalisme moral eurocentriste, l'éthique du *care* exige que soient écoutées les voix marginalisées des réfugié.es. Malgré les défis d'un tel projet, cette considération permet d'affirmer qu'il est important de structurer politiquement les camps de réfugié.es de sorte que ces dernier.ères puissent contribuer aux efforts d'évaluation et de restructuration du régime d'asile.

Alors que le paradigme humanitaire réduit les besoins fondamentaux à la nourriture et l'abri, l'analyse du *care* dans les camps permet de rendre compte des besoins particuliers et complexes des réfugié.es, et donc d'éviter le piège du paternalisme. S'il est important de mettre fin au déplacement, il faut également transformer les camps de réfugié.es qui sont au quotidien le théâtre de violations de droits humains, de violences généralisées et de violence sexuelle. L'éthique du *care* est instrumentale pour penser une telle transformation, d'une part parce que le travail humanitaire peut être analysé sous le prisme du *care*, et d'autre part parce qu'elle donne une importance morale et politique à des aspects souvent invisibilisés de la vie humaine.

Le troisième chapitre a ainsi montré l'importance et la pertinence de mobiliser les éthiques du *care* dans l'analyse normative du régime d'asile. Toutefois, ce travail dépasse les

exigences propres à un mémoire de maîtrise et requiert une analyse de terrain doublé d'une méthodologie pluridisciplinaire. Il était donc hors de ma portée de mener à terme un tel projet. Toutefois, j'ai montré ce qu'il y a à gagner à intégrer l'éthique du *care* dans nos cadres d'analyse en philosophie de l'asile. J'ai également identifié plusieurs éléments clés de cette analyse.

Malgré les critiques méthodologiques soulevées, ce mémoire ne proposait pas de rejeter en bloc la philosophie libérale attachée au vocabulaire des droits, ni de nier l'apport de la théorie idéale d'ascendance rawlsienne à l'histoire de la philosophie, ni encore d'abandonner les questions de l'éthique de l'admission. Malgré les angles morts identifiés, ces théories et méthodologies seront certainement fructueuses pour produire des discours pertinents sur les exigences de justice à l'œuvre dans les crises des réfugié.es. J'ai plutôt montré l'importance de les compléter d'analyses contextuelles telles que proposées par une éthique du *care*. En cela, ce mémoire se positionne ultimement en faveur d'un pluralisme méthodologique. D'ailleurs, l'éthique du *care* elle-même a ses écueils ; certaines féministes soulignent qu'elle a majoritairement été développée par des philosophes occidentales, et qu'en cela elle ne s'applique pas à tous les contextes socio-culturels. Ainsi, j'aimerais, en dernière instance, insister sur l'importance de mobiliser les théories décoloniales pour effectuer une analyse éthique et politique des crises des réfugié.es. Ces théories sont les mieux à même de rendre compte des dynamiques de domination Nord-sud et de la façon dont l'histoire coloniale structure les migrations. Si ce n'était pas l'objet de ce mémoire, il s'agit néanmoins d'un travail absolument nécessaire en philosophie de l'asile. Là encore, donc, un pluralisme méthodologique est de mise pour rendre compte de la façon la plus complète possible des exigences de justice face aux réfugié.es.

Bibliographie

- Abizadeh, A. (2008), « Democratic theory and border coercion : No right to unilaterally control your own borders », *Political Theory*, vol. 36, n° 1, p. 37-65.
- Agamben, G. (1998), *Homo Sacer : Sovereign power and Bare life*, trad. D. H. Roazen, Stanford, Stanford University Press, 228 p.
- Ahmad, A. *et al.* (2020), « What does it mean to be made vulnerable in the era of COVID-19 ? », vol. 395, n° 10235, p. 1482-1483.
- Ancelin, J. *et al.* (2018), « Le principe de non-refoulement et l'Union européenne à l'épreuve de la crise syrienne », *Études internationales*, vol. 49, n° 2, p. 55-389.
- Anderson, E. (2020), « Feminist Epistemology and Philosophy of Science », dans Zalta, E. N. (dir.), *The stanford encyclopedia of philosophy*, Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- Arendt, H. (1978), *The origins of totalitarianism*, New York, Meridian Books, 520 p.
- Assemblée générale des Nations unies (1948), *Déclaration universelle des droits de l'Homme* (217 [III] A), Paris.
- Barichello, S. E. (2015), « The legacy of Hannah Arendt on the analysis of the contemporary condition of the refugee », *Universitas: Relações Internacionais*, vol. 13, n° 1, p. 41-51.
- Betts, A. et P. Collier (2017), *Refuge : Rethinking refugee policy in a changing world*. New York, Oxford University Press, 288 p.
- Boudou, B. (2018), *Le dilemme des frontières : éthique et politique de l'immigration*, Paris, Éditions EHESS, 264 p.
- Bourgault, S. et J. Perreault (dir.), *Le care : Éthique féministe actuelle*, Montréal, Les éditions du remue-ménage, 280 p.
- Carens, J. H (1987), « Aliens and citizens : The case for open borders », *The Review of Politics*, vol. 49, n° 2, p. 251-273.
- Carens, J. H. (2013), *The ethics of immigration*, New York, Oxford University Press, 416 p.
- Carens, J. H. (2019), « On the relationship between normative claims and empirical realities in immigration », dans *Proceedings of the 2018 ZiF Workshop "Studying Migration Policies at the Interface between Empirical Research and Normative Analysis"*, M. Hoesch et L. Laube (dir), ULB Münster.
- Catala, A. (2015), « Democracy, trust and epistemic justice », *The Monist*, vol. 98, p. 424-440.
- Cherem, M. (2016), « Refugee rights : Against expanding the definition of a "refugee" and unilateral protection elsewhere », *Journal of Political Philosophy*, vol. 24, n° 2, p. 183-205.

- Chung, R. (2008), « Perspectives féministes en éthique des relations internationales », *Les ateliers de l'éthique*, vol. 3, n° 2, p. 104-117.
- Chung, R. (2012), « A theoritical framework for a comprehensive approach to medical humanitarianism », *Public Health Ethics*, vol. 5, n° 1, p. 49-55.
- Chung, R. (2013), « Théorie idéale et non-idéale », dans Jeangène Vilmer, J.B. et R. Chung, *Éthique des relations internationales*, Paris, Presses Universitaires de France, 476 p.
- Ferracioli, L. (2014), « The appeal and danger of a new refugee convention », *Social Theory and Practice*, vol. 40, n° 1, p. 123-144.
- Fine, S. (2020), « Refugees and the limits of political philosophy », *Ethics and Global Politics*, vol. 13, n° 1, p. 6-20.
- Freedman, J. (2008), « Women's right to asylum : Protecting the rights of female asylum seekers in Europe ? », vol. 9, n° 4, p. 413-433.
- Fricker, M. (2007), *Epistemic injustice : Power and the ethics of knowing*, New York, Oxford University Press, 188 p.
- Gagnon, C. (2020), « Pour une justice du *care* : (Re)penser la division sexuelle et raciale du travail dans la sphère domestique » (mémoire de maîtrise), Université Laval, 97 p.
- Garrau, M. (2014), *Care et attention*, Paris, Presses Universitaires de France, 80 p.
- Gibney, M. J. (2004), *The ethics and politics of asylum : Liberal democracy and the response to refugees*, Cambridge, Cambridge University Press, 300 p.
- Gibney, M. J. (2018), « The ethics of refugees », *Philosophy Compass*, vol. 13, n° 10, p. 1-9.
- Gilligan, C. (2008), *Une voix différente : pour une éthique du care*. Paris, Flammarion, 184 p.
- Held, V. (2006), *The ethics of care : Personal, political, and global*. New York, Oxford University Press, 211 p.
- Hochschild, A. R. (2004), « Le nouvel or du monde », trad. L. Bachmann, *Nouvelles questions féministes*, vol. 23, no. 3, 2004, p. 59-74.
- International Organisation for Migration (2020), « Devastating shipwreck off Libya claims more than 70 Lives: IOM », *International Organisation for Migration*, <https://www.iom.int/news/devastating-shipwreck-libya-claims-more-70-lives-iom> consulté le 27/12/2020.
- Kant, E. (2006), *Vers la paix perpétuelle*, trad. J-F. Poirier et F. Proust, Paris, Éditions Flammarion, 220 p.
- Kittay, E. F. (2002), *Love's labor : Essays on women, equality, and dependency*, New York, Routledge, 256 p.

- Laugier, S., Molinier, P. et P. Paperman (2009), *Qu'est-ce que le care ? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Paris, Payot, 304 p.
- Lecadet, C. (2016), « Refugee politics : Self-organized 'government' and protests in the Agamé refugee camp (2005–13) », *Journal of Refugee Studies*, vol. 9, n° 2, p. 1-21.
- Lister, M. (2013), « Who are refugees ? », *Law and Philosophy*, vol. 32, n° 5, p. 645-671.
- Lister, M. (2016), « The place of persecution and non-state action in refugee protection », dans Sager, A (dir.), *The ethics and politics of immigration : Core issues and emerging trends*, Londres, Rowman & Littlefield, p. 45-59.
- Lister, M. (2020), « Philosophical foundations for complementary protection », dans Miller, D. et C. Straehle (dir.) *The political philosophy of refuge*, Cambridge, Cambridge University Press, 266 p.
- L'Express (2015), « Migrants : Un continent fermé est un continent qui meurt », *L'Express*, https://www.lexpress.fr/actualite/societe/migrants-un-continent-ferme-est-un-continent-qui-meurt_1720844.html consulté le 02/10/2020.
- Mestiri, S. (2016), *Décoloniser le féminisme : une approche transculturelle*, Paris, Vrin, 180 p.
- Miller, D. (2007), *National responsibility and global justice*, Oxford, Oxford University Press, 264 p.
- Miller, D. et C. Straehle (dir.), (2020), *The political philosophy of refuge*, Cambridge, Cambridge University Press, 266 p.
- Miller, D. (2020), « Selecting refugees », dans Miller, D. et C. Straehle (dir.), *The political philosophy of refuge*, Cambridge, Cambridge University Press, 266 p.
- Mills, C. W. (2005) « "Ideal theory" as ideology », *Hypathia*, vol. 20, n° 3, p. 165-184.
- Mills, C. W. (2017), *Black rights/white wrongs : The critique of racial liberalism*, New York, Oxford University Press, 288 p.
- Owen, D. (2020), *What do we owe to refugees ?*, Cambridge, Polity Press, 140 p.
- Paperman, P. (2015), « Le care comme connaissance et comme critique », dans Bourgault, S. et J. Perreault (dir.), *Le care : Éthique féministe actuelle*, Montréal, Les éditions du remue-ménage, 280 p.
- Parekh, S. (2016), *Refugees and the ethics of forced displacement*, New York, Routledge, 170 p.
- Parekh, S. (2020), *No Refuge*, New York, Oxford University Press, 272 p.
- Pogge, T. (2008), *World poverty and human rights*, New York, Polity Press, 304 p.
- Price, M. (2009), *Rethinking asylum : History, purpose, and limits*, New York, Cambridge University Press, 290 p.

- Rawls, J. (2006), *Paix et démocratie : le droit des peuples et la raison publique*, trad. B. Guillarme, Montréal, Boréal, 240 p.
- Rawls, J. (2009), *Théorie de la justice*, trad. C. Audard, Paris, Seuil, 665 p.
- Reed-Sandoval, A. (2016), « The new open border debate », dans Sager, A (dir.), *The ethics and politics of immigration : Core issues and emerging trends*, Londres, Rowman & Littlefield, p. 13-28.
- Robinson, F. (2011), *The ethics of care : a global approach to human security*, Philadelphia, Temple Press University, 200 p.
- Robinson, F. (2019), « Feminist foreign policy as ethical foreign policy ? A care ethics perspective », *Journal of International Political Theory*.
- Ruddick, S. (1995), *Maternal Thinking : Towards a politics of peace*, Boston, Beacon Press, 291 p.
- Sager, A. (dir.) (2016), *The ethics and politics of immigration : Core issues and emerging trends*, London, Rowman & Littlefield International, 284 p.
- Smiley, M. (2017), « Collective responsibility », dans Zalta, E. N. (dir.), *The stanford encyclopedia of philosophy*, Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- The Lancet, (2019), « Editorial : Standing up for migration », *The Lancet*, vol. 393, n° 10169, p. 296.
- Tronto, J. C. (2009), *Un monde vulnérable : pour une politique du care*, trad. H. Maury, Paris, La Découverte, 240 p.
- Tronto, J. C. (2013), *Caring democracy : Markets, equality, and justice*, New York, New York University Press, 256 p.
- United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR) (2007), *Convention et protocole relatifs au statut des réfugiés*, Genève, UNHCR, 55 p.
- United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR) (2019), « Rohingya refugee women raise their voices in Bangladesh », UNHCR, <https://www.unrefugees.org/news/rohingya-refugee-women-raise-their-voices-in-bangladesh/> consulté le 01/12/2020.
- United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR) (2020), « Faites un don pour aider les réfugiés », UNHCR, https://give.unhcr.ca/page/67780/donate/1?ea.tracking.id=SEM20FR_UNR_STB&utm_campaign=CA_FR_UNHCR_General&gclid=Cj0KCQiAwf39BRCCARIsALXWETzk0iCBtwC-YYXevNG6_riedRrvNygWGbFhWE_51_2d5OpBbeO1ZuwaAo7sEALw_wcB&gclsrc=a.w.ds consulté le 01/12/2020.
- United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR) (2020), *Global trends : Forced displacement in 2019*, UNHCR.
- Shacknove, A. E. (1985), « Who is a refugee ? », *Ethics*, vol. 95, n° 2, p. 274-284.

Walzer, M. (1983), *Spheres of justice : a defense of pluralism and equality*, New York, Basic Books, 345 p.

Young, I. M. (2000), *Inclusion and democracy*, New York, Oxford University Press, 314 p.

Young, I. M. (2011), *Responsibility for Justice*, New York, Oxford University Press, 193 p.